

عبد العزيز بن عبد الله

الفلسفة في الأخلاق
عند ابن الخطيب

دار الكتب العلمية
طبعة 1407 / 1987

الْفَلَسْفَةُ وَالْإِخْلَاقُ
عَنْ أَبِي الْحَظِيْبِ



عبد العزيز بن عبد الله

الفلسفة والأخلاق
عند ابن الخطيب

دار الغرب الإسلامي
ص.ب. 5787/113 بيروت لبنان

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية

1983 م / 1403 هـ

المقدمة

ابن الخطيب وابن زيدون فيلسوفان توأمان

إن من الصعب إن لم يكن قريباً من المستحيل الكشف عن مواقع الحس المشترك أو مصادر الشعور الفياض النابعين كلاهما من الوجدان الذي هو جزء من الفطرة أو اللاشعور أو الوعي الباطني أو ما شئت من تسميات تنم عن حيرة البشرية وعدم إدراكها لتلك الوحدة التي تطيع كل هذه الملكات والتي هي كمينة في سر الإنسان وباطنه فالشاعرية قد تكون مظهراً لرجحان جانب ملكة الوجدان على ملكات أخرى أعلق بالفكر أو العقل ولكن الواقع أن الشاعرية الحق هي الشعور المنطلق من مقومات التوازن في الإنسان بين كل الملكات والسر في هذا الخبط هو أن الناس استأنسوا -وعلى رأسهم الفلاسفة- بالتفرقة بين العقل والروح والقلب والنفس والضمير في حين أنها مجرد مجالي وملكات لمسمى واحد هو تلك اللطيفة الرقيقة الدقيقة التي يصفها الغزالي بأنها «ربانية» والتي تعتبر عند كل من الشاعر والفيلسوف منطلقاً للوجدان والعقل المتوازنين المتكاملين.

فالإنسانية الكاملة هي الإنسانية النابعة من العناصر المتكاملة.

ويرى كوليريدج (Coleridge) ان الشاعر لا يكون عظيمًا إلا إذا كان فيلسوفاً فأشرقت نفسه بدرر الحكمة وترقرقت في شعره متبلورة في تواكب وتساقب بين خلجات القلب ونوازع العقل وملابسات العصر فالشعر إذن فلسفة تتنجم الانظام في واقع الحياة وحكم الأحداث وتيارات المجتمع وللشعر نبرات

تنطلق من أوتار الوجدان فإذا طبعته البيئة بميسمها الحي ومنطقيتها الإنسانية كانت ذرات الوجدان انبثاقة فطرية كيفت فلسفة الشاعر.

وكذلك كان ابن زيدون كما كان بعده ابن الخطيب! فيضاً من الانطباعات ونبعاً من النبضات تأرجحت بين قدسية الانسجام وحضيضية الارتسام وتبلورت معطياتها في وصف رائع دقيق للملابسات العصر ورجات الحضارة العربية في منصهر السياسة الأندلسية التي استعرت أوتونها بين مناقضات أمراء الطوائف أمثال بني زيري في غرناطة وبني صمادح في المرية وبني جهور في قرطبة وبني عبّاد في إشبيلية وبني ذي النون في طليطلة وبني الأفطس في بطليوس وبني هود في سرقسطة وبني رزين في السهلة ومجاهد العامري بدانية.

عائش أحمد بن عبد الله بن زيدون هذه الأحداث بعد أن ولد في الرصافة عام 394 هـ فتقلب بين السفارة والوزارة وذاق الأمرين من حياة البلاطات التي أترعتها فوضى الأخلاق آنذاك بالملذات المريبة العابرة فأقبل على مجالس الغناء ومخادع النساء في خلاعة تتخللها فترات من الانابة بحكم الإرث الأسروي تارة والموقع بين الأمراء والعلماء تارة أخرى حيث تبرق من طيات النفس لواعج الأسى الصادق والإشراق الغامر فيشع السر أو الباطن بأرق الأحاسيس غير أن الموكب النفساني لا يلبث أن يتأزم في تلوين يبرز سطحية التمكين وفي عربة الزهو والخيلاء والفخر بين جنبات الرياض والغياض فيبدأ اللسان وينتشر الهجاء وتقاسي ولادة بنت المستكفي من هذا النزق:

بعد حب ملك الأنفاس واستهلك النفائس

وفي أثناء هذا وذاك يفرغ شاعرنا إلى مراتع الصبا والأنس بقرطبة ملجأ الفارين:

معاهد لذات وأوطان صبوة أجلت المعل في الأماني بها قدحا
وما انفك جوفي بالرصافة مشعري دواعي ذكر تعقب الأسف البرحا
ولكنه يظل في نزول وصعود عقوداً من السنين وأخيراً يلفظ النفس غب

رجات وهزات في غمرة الأسى بإشيلية مهبط المتعة ومنطلق المجون عام 463 هـ. بعد أن كان يوسف بن تاشفين قد وطد الأمن والوحدة في العدة الجنوبية وخاصة مدينة فاس قبل ذلك بسنة واحدة (عام 462 هـ) ما لبث أن هب بعدها تلبية لاستصراخ الأندلس ضد اقتطاع المسيحيين كفاف الفردوس وتسايق الأمراء المسلمين إلى خطب ود فرناند والفونس السادس وباقي زعماء الصليب في قشتالة وليون.

نعم وجد ابن زيدون نفسه منذ مقتل العمر في تضامين مجتمع اختلط فيه حابل الأجناس من عرب وأفارقة وأسبان وألمان وإيطاليين بنابلهم وارتبطت الأندلس بالشرق في بعض طفراتها في شتى مجالات الفكر ولكنها اتسمت في الأدب والعلم والفلسفة بألوان وشيآت جمعت بين التحرر والتزمت فحرقت كتب الفلسفة ثم ما فتئت أن انطلقت من قيودها متأرجحة في ازدواج التفكير الفلسفي بالتفكير الديني تحت تأثير خريجي جامعة قرطبة بزعامة ابن حزم وقد نهل ابن زيدون من هذا النبع فصبغت جامعة قرطبة عقله وشذبت شعوره وأحاطته بهالة ارتسم شعاعها التقليدي في أسلوبه ونبرات شعره:

ونجسدي علم توالت فنونه كما يتوالى في النظام سخاب

وكان هذا اللون من التفكير يقيم وينفتح في مصادر شاعرنا وموارده في مقوله نظماً ونثراً وكأنه مرآة انعكست عليها صور من ثقافة العصر في الحديث والفقه والأصول والسنة والفلسفة والكون والفساد والجوهر والعرض والطب والتاريخ واللغة والأدب والغزل والمديح والاستعطاف والاستعفاف فبلغ الذروة في الشعر ومزج أحاسيسه الغامرة بمكنون الحب ورحيق الرشقات وزهرة الدنيا ورغد العيش بزهد مفتعل وفكر تقليدي مغلغل وأخيراً انهار كيانه المتماسك تحت ضغطة الارتياح بنوازع اللوعة وهجران الحبيب والانصياع لنواذب الدهر في غياهب السجون.

ظل ابن زيدون في خضم العصبية العنيفة بين المضربين كني حمود والقحطانيين كني عباد ميالاً إلى صنهاجة الأطلس الأوسط وزناتة السهول:

يراجم من صنهاجة وزناتة بمثل نجوم القذف مثني وموحدا

ولكن في غير عصبية الصقالبه الأعلال لأن الصراع لم يكن بالأندلس سلالياً عنصرياً عرقياً وإنما كان امتداداً لمجاذبات بين القبائل العربية خفف الإسلام من لأوائها لأن الأندلس ظلت مع المغرب العربي شقاً غربياً طبعه الإسلام ووسمته العروبة في بوتقة انصهرت فيها كل المعطيات.

كانت الثقافة الشرقية هي المنوال الذي حاك عليه رجالات الفكر وإذا تتبعنا لدى ابن زيدون أشتات التراثين الشرقي والغربي أسلوباً ونزعة وروحاً لاحظنا وحدة الجوهر أدباً وفلسفة واجتماعاً بل ومنهجية وعقلية مع فروق لا تنفذ إلى الأعماق ومردها مقتضيات اللون المحلي والشيات الجهوية والغريب أن العنصر اللاتيني نفسه انصهر وذاب في مشاعر العبقريّة العربية فانطلقت الوجدانيات والعقلانيات معاً في مسار عربي أداته لغة الضاد وإطاره تراث وحده الإسلام مقوماته توحيداً حداً اللاحق إلى مزيد من الاقتباس من السابق فتبلور هذا الاحتذاء في تبنيات شاملة لشتى عجالي حضارات «بردا» والنبل والرافدين والخرمين فكان لابن زيدون نصيب الأسد في هذه الصهرة عندما لقب ببحري الأندلس كما لقب ابن هاني بمجنبي المغرب وجدة بخنثائه.

وسار هذا الاحتذاء خطوة أعمق فنافس الأخ أخاه الأكبر واتسمت هذه الطفرة أحياناً بسمة التخلص من التبعية الفكرية للشرق مسيطرة للاستقلالية السياسية التي بلغت حد الانفصال، وكان لابن سبعين في عقلانيته الصوفية ولابن حزم في مفاضلاته ولابن بسام في ذخيرته الأثر البليغ في تكييف هذا النوع الجديد من التباري فتحدى ابن بسام «يتيمة الدهر» للثعالبي ونافس أبو الفرج الجياني بكتابه (الحداثق) (كتاب الزهرة) للأصفهاني وبارى ابن زيدون بكتابه «التبيين» في خلفاء بني أمية بالأندلس كتاب «التعين» في خلفاء الشرق للمسعودي⁽¹⁾.

ثم حقق الأندلسيون خطوة جديدة أعمق وهي ابتكار منهجيات طريفة في البحث العلمي والترجمة والنشر فظهر في خصوص ما يهم شاعرنا أسلوب ابتداعي تبلور في التحلل من قيود الوزن في الموشحات والأزجال فكانت

(1) النفع ج 2 ص 123

مبادرة مهدت للشعر الحر أو المرسل دون مساس بروعة وأصالة الشعر الكلاسيكي هذا بينما ظل التقليد سافراً في أبسط العناصر وقد قلد ابن شهيد الهمذاني حذو النعل بالنعل في «مقامته الإبلية» وغيرها ولكن الأسلوب المرسل في كتابه «التوايح والزوايح» وكذلك في «طوق الحمامة» كان حقاً فلتة من فلتات ذلك العصر وقد عايش ابن زيدون هذه الطفرات التي لم يكد يشرف القرن الخامس على التمام حتى استوثقت فيها معالم استقلال فكري برز به المغرب والأندلس في شتى مجالات المعرفة حتى أمكن للدكتور لوكلير صاحب «تاريخ طب العرب» أن يقيم نتائج الفكر العلمي المغربي آنذاك ويصفه بأنه كان أشد عمقاً منه في باقي الأقطار الإسلامية (ج 1 ص 407) ويعلل «لوكلير» هذه الانتفاضة بما حققه الفكر من تحرر لم يسبق له مثيل في ظل المرابطين والموحدين وإن كان المغرب العربي قد عرف قبيل ذلك في شخص خلف بن عباس الزهراوي أعظم طبيب في الجراحة العربية وفي شخص قسطنطين التونسي أروع ترجمان نقل عشرات الكتب إلى اللاتينية، كما عرف في شخص أبي مروان عبد الملك بن زهر أحد زعماء التجربة العلمية الأصيلة التي حدت الشرق إلى الاستعانة بمعارفه الواسعة بعد أن أسندت إليه رئاسة الطب في بغداد ثم في مصر والقيروان⁽¹⁾ وقد تعرض لذلك ابن سعيد في الرسالة التي ذيل بها رسالة ابن حزم في «فضل علماء الأندلس» وناب مختلف العلوم والفنون حظها في هذا التبريز فظهر ابن سيده اللغوي المتوفى عام 458 هـ وابن عبد البر المحدث الأصولي المتوفى عام 463 هـ وابن حيان المؤرخ المتوفى عام 469 هـ (صاحب «تاريخ الأندلس» الذي كتبه في ستين مجلداً) وصاعد الأندلسي المتوفى عام 463 هـ وهو صاحب «طبقات الأمم» وأبو عبيد البكري الرحالة الأندلسي المتوفى عام 482 هـ صاحب «المسالك والممالك» الذي خلف كتاباً حول أعشاب الأندلس وأشجارها ينقل عنه ابن البيطار فكان روعة في تاريخ علم الطبيعة وظواهرها الغربية بالإضافة إلى ابن العوام الذي لا يوجد لكتابه في «الفلاحة» نظير بل هو كما يؤكد لوكلير (ج 2 ص 110) أعظم ما أنتجه لا العرب فقط بل حتى العصور القديمة.

(1) نفع الطيب ج 1 ص 445.

وانطلاقاً من شتى التأثيرات استطاع ابن زيدون أن يدع لنفسه أسلوباً في التعبير وطريقة في التفكير ومنهجية في البحث والتنظير عكست سعة ثقافته ونزغته التجديدية في موصولية الاقتباس لربط الحاضر بالماضي وضمان تسلسل معطيات التراث فكان في عمقه فيلسوفاً وفي وجدانه الإنساني شاعراً كما كان فنانياً مبدعاً في جمال سبك خيوط الحياة ضمن انعتاقه شاملة من الأسجاع والرسوم والحدود التقليدية فجاءت رسائله جدية كانت أم هزلية لوحة رائعة أشبه - كما يقول ابن بسام - بالنظم الخطير منها بالمشهور⁽¹⁾.

وكان إلى جانب ذلك كله عالماً محققاً انطبعت في دراساته دقة الباحث وتلويحات المتحري العارف والتضمينات التي تشف عن استكناه لرقائق العلوم والفنون في مشاركة عارمة كانت ميزة العصور الذهبية شرقاً وغرباً في ظلال الفكر العربي الذي جمع في رصائنه وأصالته أشتات الرصيد الإنساني فكان حقاً ارتساماً صادقة لنهاية مسار العرفان البشري في ذلك العصر.

ولذلك كان شعر ابن زيدون أقرب إلى فيسفساء حداثي يشع بالنور والنور في رقة مبنى وسمو معنى يترقرق رغم الجفاف ويتدفق رغم الكفاف.

لقد أعطانا ابن زيدون دروساً في التماسك الخلقي والصمود للصدمات عندما بلغ شعوره بالخيبة مبلغاً تحت صفق الأحداث كاد يوقفه على حافة اليأس ولكنه تراجع في عزة وإباء بدافع من الكبرياء تارة ودواعي الإرث الروحي الحافل بالمكرمات تارة أخرى ولكن شاعريته تفتقت في هذا الحال عن بواده وبوادر جعلت منه فيلسوفاً صوفياً استكنه حقائق ودقائق من خلجات النفس البشرية وكشف عن أروع الحبايا في حكم أصبحت أمثولات خالدة في شعره، لقد أدرك شاعرنا بحصافته دولة الحياة وتفاهة الماديات فحلّق في أجواء الملكوت ووصف ضلال هذه الظلال التي تلابسنا والأشباح التي تلامسنا، وكان في انطلاقته واقعياً ليس بالمتفائل الموغل ولا بالمتشائم المقل ولكنه أوغل على مواجهة الصعوبات في حكمة وأناة.

وإذا كان هنالك شاعر بالأندلس تساق مع شاعرنا في مراحل النكد

(1) الذخيرة: ج 1 ص 290.

والرغد وفي تضامين السراء والضراء متأرجحاً بين الوزارة والسجن والسود والاسفاف فهو ذو الوزارتين لسان الدين بن الخطيب فكلاهما قد احتضنته غياهب السجون ولفته ظلمتها بعد العز والسيادة وكلاهما قد تعقبته دسائس الخاسدين في بحبوحه النعمة، وكلاهما قد استعطف واستعنف وأمف واستكف وكلاهما قد تجاذبته مناقضات الأحداث فتكيفت نفسانيته بين الاعتزاز والاهتزاز وكلاهما انتجع في سكون القلب المفجوع الرجعة إلى الله في تصوف مقتعل قد يخلص ويصفو أحياناً من الكدورات والرعنات وكلاهما عبر عن خلجات نفسه ونبرات قلبه ونزوات فكره في دوامة تتدافع فيها عوامل القوتين النابذة والجلابة في تناقض ينم عن حيرة يقول ابن زيدون وقد رأى في الدنيا لمع سراب:

ليس الركون إلى الدنيا دليل حجي فلإنها دول أيامها متع
تأتي الرزايا نظاماً من حوادثها إذ الفوائد في أثنائها لمع

فيجيبه ابن الخطيب:

خذ من حياتك للممات الآتي قد خودع الماضي به والآتي
لا تغترر فهو السحاب بضيفة ويدار مادام الزمان مواتي
والله ما استهللت حياً صارخاً إلا وائت تعد في الأموات
أسفاً علينا معشر الأموات لا نفك عن شغل بهاك وهات
ويغرنا لمع السراب ففتدي في غفلة عن هادم اللذات
وفي الصبر يقول ابن زيدون:

هو الدهر فاصبر للذي أحدث الدهر فمن شيم الأبرار في مثلها الصبر
ستصبر صبر اليأس أو صبر حسبة فلا ترض بالصبر الذي معه وزر

فيتجاوب معه ابن الخطيب قائلاً:

واصبر على مضض الليالي إنها لحوامل سيلدن كل عجيب
فإذا جعلت الصبر مفزع معضل عاجلت علته بطب طيب
فللصبر أولى أن يكون رجوعنا إذا لم نكن بالحزن نرجع فاتنا

وللرضى عند الشاعرين منبع واحد هو رضى المحبوب ولكن أي محبوب؟ ظل ابن زيدون حائراً في اختباره بين الحبيب الأمثل الأسمى وحبيبة الروح حيث قال:

ان يكن لي أمل غير الرضى منك لا بلغت ذاك الأملا
غير أن ابن الخطيب اليائس فضل الخالد على الطارف والحق على الزائف فقال:

لا ترج إلا الله في شدة وثق به فهو الذي أيدك
حاشاك أن ترجو إلا الذي في ظلمة الأحشاء قد أوجدك
والقناعة أيضاً صنو الرضى في نظر الشاعرين:

إن الغنى هو القناعة لا الذي يشتف نطفة ماء وجه القانع

(ابن زيدون)

فاقنع بما أعطاك ربك واغتم منه السرور وخل ما لا ينفع

(ابن الخطيب)

وإذا كان الشاعران قد اضطرا في غمرة التيارات المعكوسة إلى الزهد أو التزهّد فإنهما طفقاً مع ذلك يغذيان أملاً رقيقاً في انحياسهما عن مقولات العاذلين إلى مثوبات الأنصار الأبرار فكل شيء زائل في الدنيا إلا حسن الأحدث:

فلا ينفع منهم هالك فهو خالد بآثاره ان الثناء هو الخلد

(ابن زيدون)

يمضي الزمان فكل فانٍ ذاهب إلا جميل الذكر فهو الباقي

(ابن الخطيب)

فَاعْظِمِ الْخُلُقَ سَكِينَةً فِي وَقَارٍ:

له عزيمة مطوية في سَكِينَةٍ كما لان متن السيف واخشوشن الحد

(ابن زيدون)

ولك الوقار إذا تزلزلت الربا وهفت من الروح الهضاب المثل

(ابن الخطيب)

والشعور بالسكينة نابع من الثقة بالله وحسن الظن فيه والتفاؤل:

يقول ابن الخطيب:

إن كان ماضي من زمانك قد مضى بإساءة قد سرك المستقبل
هذا بذاك فشفع الثاني الذي أرضاك فيها قد جناه الأول

ويقول ابن زيدون:

إن قسا الدهر فللهاء من الصخر انبجاس
ولئن أمسيت محبوساً فللغيث احتساب
غنى، فحسن الظن بالله ما له
عزيزه، فصنع الله من حوله جند

ولكن الكبرياء يستعيد سطوته فترن نبراته في شعر الرجلين عندما يبرق
من جديد وميض الأمل فيصيح ابن زيدون:

خصني بالأدب الله فأعل فيه شائي

فيردد ابن الخطيب في نشوة الثمل الذي يشطح في سكره شطحات
الصوفي في غفوته:

رغمت أنوفهم بنجح وسائله وتقطعت أنفاسهم بصنيعي
ويقوا بما نقموا على خلائقي حسداً فراموني بكل شنيع

أني أضام وفي يدي القلم الذي ما كان طبعه لهم بمطيع
وفي الخصائص ليس تاني رتبة حسبي بعلمي ذاك من تفريعي
وأخيراً يستولي اليأس مرة أخرى على الشاعرين فيقول ابن زيدون وقد
أظلم الوجود في عينيه:

مناكيد فعل الخير منهم تكلف إذ الشر طبع ما لهم عنه ناقل
فإن سترت أخلاقهم بتخلق فكل خضيب لا محالة ناصل
ويقول ابن الخطيب وقد ثارت في قلبه كوامن الحقد والخزازات:

هو الشر قد عم في العالمين أهل الوهود وأهل النري
وقد بلونا العيش أطواره فما وجدنا فيه غير شقاء
تهوى الثريا ويلين الصفا من قبل أن يوجد أهل الصفاء
فانفرد ما استطعت بالقاتل الصد ق يضحى ثقلاً على الجلساء
إن مازت الناس أخلاق يعاشرها فلأنهم عند سوء الطبع سواء
فهم الناس كالجھول وما يظفر إلا بالحسرة الفهفاء
وزهدني في الخلق معرفتي بهم وعلمي بأن العالمين هباء
بعدي من الناس برء من سقامهم وقربهم للحجى والدين أدواء

وهكذا ظل الشاعران في منعكس الجوارف بين تيارى الجزر والمد
والشعور الصاعد والإحساس الصامد في أروع صورة للإنسان في كبواته
وصعداته تمثل كفتين تتراجحان ضمن الواقع الحلو المر في هذه الحياة الساخرة
المأكرة.

وإذا كانت شاعرية الشعراء قد اختارت خطأ في مسارها فإن الشاعرين
الأندلسيين قد حققا أصالة الإنسانية في توازن مقوماتها، وذلك هو سر
عبقريتهما في القدرة على تحريك أوتار الجنان وإثارة كوامن الوجدان في لهجة
الخليع تارة والمتصوف تارة أخرى ولكليهما لحظات بشرية تتزاح فيها الملوكوتية
لتخلي المكان للإنسانية الأصيلة!

وهكذا ردد ابن الخطيب في آخر خلجاته:

أهيم بهند ما حييت فإن أمت أولي بهند من يهيم بها بعدي
ويردد ابن زيدون في أروع ما عرفته الإنسانية:

ما للمدام تديرها عينك في سكر الصبا عطفك
أما متى نفسي فانت جميعها يا ليتني أصبحت بعض منك

ذلك قل من كثر أحببنا أن نرسم فيه مجالات التجاذب والتماسك بين
شاعرين خاضا نفس الغمار ورميا نفس الجمار وطرح الدهر بهما في متاهات
الديار متقلين في فيافي قسوته ومفاوز نغمته ليستعيدا آخر المطاف المجد التالد
والعز الرافد فكانا بين الفينتين سوين في الشعور صنوين في الإلفة والنفور
إنسانين حرك منها الحدثان سواكن الجنان فاندفق معين الوجدان لينعكس في
ذبذبات اللسان بأروع ما عبر عنه الإنسان!

الفصل الاول

الفلسفة والأخلاق

ما هي علاقة الفلسفة بالأخلاق في نظر ابن الخطيب؟ هل الأخلاق جزء من الفلسفة، أم هي علم مستقل يستوثق رباطه بالشرع أكثر من العقل؟ قد تكون نظرية ابن الخطيب أقرب إلى الحل الثاني منها إلى الحل الأول بدعوى أن الرجل حشر في الروضة ما يسميه «بعلم التخلق ومكارم الأخلاق وطرائق الصوفية» في سلك العلوم الشرعية.

ولكن إذا كان ابن الخطيب يعتبر الأخلاق حقاً من الشرعيات فما باله يركز هذا العلم على قواعد ومقررات فلسفية؟ إنه يتحدث في سياق تعاريفه الخلقية عن العقل ولكن ما هو العقل؟ إننا لا نعرفه ولا هو كذلك! وكلنا في احتياج للرجوع إلى الفلسفة نستشف من بحوثها حقيقة هذه اللطيفة، وما قلناه في العقل نقوله في النفس، وقواها وفي الروح والقلب!

والحواس الخمس؟ ألم يشر إليها ابن الخطيب في القسم الخلفي من كتابه الروضة دون أن يعرفها ويبين ماهيتها وخصائصها؟ والحب الذي يعتبره أساساً للأخلاق؟ أليست ماهيته من الحقائق الفلسفية التي طالما حاول علماء النفس استكناها؟!

الحقيقة أن ابن الخطيب وإن كان يدمج الأخلاق يعلن في الشرعيات - إلا أنه يضطر فيرجع إلى الفلسفة يستفسرها عن ماهية بعض القوى وبعض آثار هذه القوى، وهذا كافٍ في نظرنا لأن نقول بأن ابن الخطيب لم يخرج عن سنن جمهور الفلاسفة الذين يرون أن الدراسات

الأخلاقية - كعلم له أصوله وقواعده - تعتبر جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة⁽¹⁾.

بل إننا نذهب أكثر من هذا فنؤكد أنه إذا ما اعتبرنا أن ابن الخطيب كثيراً ما يمزج في «الروضة» بين مختلف العناصر الفلسفية والصوفية والخلقية دون حد فاصل ولا ضابط مميز - أمكننا أن نقول بأن الفلسفة والتصوف والأخلاق كانت في نظر ابن الخطيب متقاربة رغم اتصال بعضها - كالتصوف والأخلاق - بالشريعة من جوانب مخصوصة، ولعل ابن الخطيب لم يكن مذهبه يعدو المذهب الكلاسيكي، وإنما حمله على عدم التصريح باندرج الأخلاق في علم الفلسفة فتغديه تهييج شعور الشعب الأندلسي الذي بغض علماء الدين الفلسفة إليه بما رسموه من صور قائمة عن إلحاد الفلاسفة وزندقته، وهل يعني ابن الخطيب أن يشرح للناس أن الأخلاق جزء من الفلسفة أو أن الفلسفة جزء من الأخلاق مادام همه مصروفاً لشيء واحد وواجهه العلمي محصوراً في نطاق محدود وهو غرس الفضيلة في النفوس؟ لشد ما برهن ابن الخطيب على أنه رجل العمل والتطبيق لا رجل النظر والشكليات.

وما يدريك لعل هذا المزج الذي اعتد لنا فلم نر فيه دليل وحدة الماهية - ناتج عن كون ابن الخطيب يحشر الأخلاق والفلسفة والتصوف، في فصيلة واحدة رغم ما قد يكون فيها من عناصر متنافرة!!

وليس ذلك ببدع لأن لفظي - الأخلاق والفلسفة - تكادان تكونان مترادفتين في الاصطلاحات الجارية على ألسنة العلماء المحدثين فقد أكد أندري بریدو A. Bridoux في مقدمة كتابه الأخلاق (Morale - Hechette. 1954) بعدما لاحظ هذا الترادف قائلاً: «أليست الفلسفة في نظر كل واحد من الناس هي قدر الخيرات والشرور حق قدرها؟ أليس موضوع هذا القدر هو تنظيم رغائبنا ومخاوفنا وحسراتنا وتعزيز قوى النفس والتزام سيرة خلقية بالرجل في ثنايا المحن والنكبات؟».



(1) ثم إن ابن الخطيب صرح في الروضة بأنه لا يرضى من الفلسفة إلا بما فيه منفعة كحساب وهندسة وفلاحة أو ما يصلح الجسم والنفس! وهل يصلح النفس إلا الأخلاق؟!.

أما كون ابن الخطيب يعتبر الأخلاق علمًا فهذا مما لا شك فيه، لأنه يعبر عنها صراحة «بعلم التخلق» بل إنه يذهب أبعد من ذلك فيحاول أن يثبت لهذا العلم - بتطبيقاته العملية - صلته الطبيعية بعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الجمال، بل بالفنون نفسها، والا فإياه يدرج في سلك نظرياته الأخلاقية فنون الشعر والموسيقى والغناء. محاولاً تحليل دقائقها النفسانية؟ الحقيقة أن ابن الخطيب أدرك كغيره من الفلاسفة وفي مقدمتهم - باكون وديكارت - أن العلوم توجهنا في أفعالنا وأحوالنا بما تكشفه لنا من أسرار الحياة! ومن البديهي أن معرفة الوظائف النفسانية ضرورية لكل عمل بشري لأننا إذا لم نعرف على ماهية هذه الوظائف - وهي من أهم ضوابط أفعالنا - وقعنا في غمرة من أخطر الغمرات!

وقد لا نجد هذه الصلة عند ابن الخطيب في مثل وثائقها عند ابن خلدون الذي درس الأخلاق على ضوء الاجتماع وتطورات المجتمع فرأى حياة البداوة الأولى خلقاً مخصصاً، ولحياة الحضارة تكييفاً نفسانياً يناسبها، ولعل ابن خلدون في هذا الأمر أقرب إلى سان سيمون St. Simon الذي أسس برنامجه الخلفي على مبدأ تطور المجتمعات من الحالة العسكرية إلى الحالة العلمية والصناعية.

ونسير أبعد من كل هذا فثبت أن لسان الدين يرى - ككثير من علماء الأخلاق المسلمين - أن لكل علم آدابه أي هيئات نفسية تقتضي دراسة هذا العلم التكييف بها، ومعنى هذا أنه لا يوجد للأخلاق علمها فحسب كما يقول دورخايم Durkheim بل للعلوم كذلك أخلاقها كما يقول سبنسر (Spencer). أما يتطلب العلم الإخلاص والاستقامة والصبر والدقة والإحاطة والكمال وكلها مثل سامية وفضائل خلقية؟ وذلك المجهود الذي يبذله الإنسان من أجل إحراز درجة الكمال في العلم؟ ألا ينطوي هو أيضاً على معنى خلفي رفيع؟!

ولم يغفل ابن الخطيب حقيقة أخرى وهي أن للأخلاق جانبين: جانب فني وجانب علمي فالجانب العلمي يتجلى في تحرير القواعد وتقرير الأحوال

بينما يتركز الجانب الفني على جودة تطبيق هذه القواعد والأحوال من أجل رفع المستوى الخلفي وتحسين الأحوال النفسانية عند الفرد والمجتمع .

ونحن إذا ارتفعنا من التفصيل إلى الإجمال ومن الخصوص إلى العموم والجزئي إلى الكلي - علمنا أن علاقة العلم بالأخلاق لا تعدو - في نظر ابن الخطيب - علاقة العلم بالعمل ولعل هذا هو معنى ما أشار إليه ديكرت عندما أكد (3^e partie. Discours de la Méth.) انه يكفي أن نقدر الأشياء حق قدرها لتحسن أعمالنا وتتهذب فعالنا وعندما قال: (Préface des Principes) أن الأخلاق لا يمكن إدراكها إلا بعد الكشف عن جميع أجزاء العلم وانه ينبغي اعتبار علم الأخلاق كأكليل لغيره من العلوم (Bridoux, p. 4).

ولكن ما هو مصدر هذه المعرفة البسيطة التي يجعلها ابن الخطيب دعامة للأخلاق؟ هل هو العقل أم تلك الفطرة الربانية التي جبل عليها الإنسان والتي تنبثق من قرارة طبيعته فتحفظه من الهفوات التي قد تدفعه إلى ارتكابها مداركه العقلية؟

الغريب هو أن ابن الخطيب الذي يعتبر المعرفة أساس الفضيلة الخلقية يرى أن الفطرة هي ينبوع الفياض بحجة «أن العقل لا يهدي إلى الأفعال المنجية كما لا يهدي إلى الأدوية» المخلصة من الأمراض وأن الفطرة السليمة قد تغني عن الصنائع والعلوم .

ولكن هذا هو نفس ما يراه الفيلسوف الفرنسي روسو (Rousseau) الذي يقيم حاجزاً بين العلم والأخلاق!! غير أن ما يسميه ابن الخطيب بالفطرة السليمة يسميه روسو ويعبر عنه في مواضع كثيرة على الأقل - بالضمير ولعله اختلاف في التعبير فقط لأن الضمير لا يمثل عند روسو سوى غريزة إلهية أو بالأحرى حدس إلهي .

وهذا هو ما يرتثيه كذلك الفيلسوف كانط (Kant) الذي تأثر بروسو واتسق هذا التأثير العلمي بتأثره الفطري بأمه التي كانت مزجالة البضاعة في المعرفة ولكن صارمة ملحة في شعورها الخلفي .

فهل معنى هذا أن ابن الخطيب كان يعتقد في آن واحد مذهبين متناقضين تشيع لكل واحد منهما مدرسة خاصة؟ لا شك أنه ليس هنالك تناقض لأن نظريات لسان الدين متماسكة لا نجد في آخرها ما يتناقض مع أولها ولكن لحل ذلك العقل الذي يشك ابن الخطيب في قدرته على هداية المرء وتحليصه من برائن المادة وعلاج نفسه من أدوائها المستعصية هو ما يسميه «كانط» نفسه بالعقل النظري Raison théorique أما العقل بمعنى التعمق والتميز أي الإدراك البسيط للنسب القائمة بين الأشياء فهو شيء ضروري الوجود وفقدان الإنسان له معناه تجرده عن إنسانيته! ولعله «العقل المعاكس» كما يسميه ابن خلدون.

فهذا العقل يتناسق مع الفطرة في عملها الطبيعي ولا ينافيها لأنه متمم لها بل أساس ودعامة.

وكانط نفسه يترك في الحاجز الذي أقامه بين العلم والأخلاق منافذ تتخللها عناصر مختلفة وتتسرب في ثناياها من الطرفين فإذا كان «كانط» يربط العلم بالعقل النظري والأخلاق بالعقل العملي والفلسفة التطبيقية فإنه لا يماري في وجود لحمة بين العقليين كما لا يماري طبعاً في وجود صلة ما بين العلم والأخلاق.

وهناك نوع من المعرفة يعتبره ابن الخطيب لزوماً للكمال ويجمعه مع هذا الكمال في أعلى درج سلم السمو الإنساني وهذا النوع هو معرفة «العارف» الذي يدرك جوهر نفسه وكيف تصير عقلاً بالفعل ويتخلص من كدورات الطبيعة ويتجرد عن جميع العلائق القاطعة عن السبب الأول ويكمل جوهرها كما تحب فيستتم معراجها الأول... ويتمم ويخلص الفطرة الناقصة بعلم أعلى من العلوم المكتسبة.. ويعلم النفس وعللها ولا يترك شيئاً من الصنائع العلمية والعملية التي تسند تدبير الإنسان «الانظر فيه وحصله واتصل به ثم حل نفسه من المشقات التي تحصل اكتساب الصنائع المذكورة ويبحث عن حقائق الموجودات حتى يقف على ماهيتها ويفكر في مبدع الخلق وينظر في الذي يجب له ويجوز ويستحيل ويطلب القرب منه والوصول إليه بالعلم لا بالتجوهر» هنالك «يستقيم ويبلغ كمال الإنسانية».

فهذا النوع من المعرفة يعتبر هو والكمال فرسي رهان والطريق التي تؤدي إليهما واحدة.

ونحن نستشف من هذا الاتجاه في مذهب ابن الخطيب طابعاً أفلاطونياً لأن الفيلسوف الإلهي أفلاطون يرى أن الرياضة التي تمارسها النفس من أجل الوصول إلى الكمال هي في نفس الوقت مرتقى يؤدي إلى الحق وإلى الخير لأن استكناه الحقيقة من خصائص النفس الطاهرة.

وقد نجد في فلسفة ديكارت (Descartes) تناسباً بين أخلاق كاملة وعلم مكتمل ولكن نوع العلم يختلف عند الجانبين فبينما نجد ابن الخطيب يغلب الطابع الإلهي إذا بديكارت يقصد بالعلم عموم المعرفة.

وليست هذه النظرية مقصورة على ديكارت فإن فلاسفة القرن الثامن عشر الميلادي أجهدوا أنفسهم في إبراز الصلة الضرورية بين تفتق العقل واكتمال الحاسة الخلقية (11 p. Bridoux).

وقد وجد ابن الخطيب في بعض الفلاسفة الأوروبيين مشايعين له في حصر التلازم العلمي والخلقي في معرفة مخصوصة مجردة عن الصبغة المادية الصرف ومن هؤلاء الفلاسفة بركسن (Bergson) الذي خلف لنا صفحة رائعة في رسالة الشكر عن جائزة نوبل حيث أكد أن أهل عصره يعتقدون بأن الاختراعات الآلية تكفي -لمجرد تراكم آثارها المادية- لرفع المستوى الخلقي وإسعاد البشرية ولكن التجربة تدل على أن تطور الآلات الصناعية لا يتمخض عن الفضيلة ولا عن السعادة بل تبرهن على أن توافر الذرائع المادية في قبضة الإنسانية من شأنه أن يسفر عن أخطار إذا لم يرق بمجهود روحي يناسبه (12 p. Bridoux).

وليس تلازم المعرفة والكمال بالشيء البدع الغريب لأن حقيقة الإنسان التي يهدف العارف إلى استكناها ليعرف ربه تتدرج في كماله فالإنسان كما يقول موريس بلونديل لا يكون مطابقاً لحقيقته ولا يسبر غور نفسه إلا إذا اجتهد في انتجاع الكمال.

الأخلاق والآليات

الإنسان في نظر ابن الخطيب نسخة من الكون وهو في ذاته عالم صغير:

أنا نسخة الأكوان أدمج خطها فسر ذوي التحقيق في طي أوراقي
فمن عالم الأشباح ليلى وظلمتي ومن عالم الأرواح نوري وإشراقي

والكون ظاهر وباطن فالباطن هو الأمر والظاهر هو الخلق وعالم الأمر مجموع خمسة عوالم: عالم السر وعالم العقل وعالم الروح وعالم النفس وعالم الصورة. وعالم الخلق خمسة عوالم كذلك: عالم الطبيعة وعالم الأفلاك وعالم الكرسي وعالم اللوح وعالم القلم. أما عوالم الأمر فهي روحانيات وأما عوالم الخلق فهي جسمانيات والعرش الذي ينتهي إليه كل من الأمر والخلق روحاني من حيث باطنه جسماني من حيث ظاهره.

ولكن هذا الكون نفسه ينطوي على عالمين: صغير وكبير كلي وجزئي:

فالعالم الكلي ذات يطلق عليها الوجود ومجموعها أرواح مجردة وأنوار مجسدة وأجسام منورة وأجساد مظلمة أما الأرواح المجردة فأربعة: عالم العقل الفعال وعالم الروح الكلي وعالم النفس المطلقة وعالم الصورة الفياضة، وأما الأنوار المجسدة فأربعة: العرش والكرسي والقلم واللوح والأجساد المنورة الأفلاك السبعة والأجسام المظلمة عالم الطبيعة من نار وماء وتراب وهواء فهذه العوالم عشرون.

أما العالم الجزئي فهو ذات يطلق عليها إنسان مجموعها عقل وروح ونفس وفكر وتصور وذكر وحفظ وحس ودماغ وطبعان ومرارة ومعاء وورثة وكليتان وكبد وصفراء ودم وسوداء وبلغم عشرون عالماً وفقاً للعوالم المتقدمة.

فالعقل جزء من العقل الفعال والروح من الروح الكلي والنفس من النفس المطلقة والقلب فيض من الصورة الفياضة وهذا الفيض هو القابل لفيض العقل والروح والنفس.

فتعين أن الإنسان نسخة من العالم: يتوق إلى أصله غير أن لنفسه

جهتين ونظرين: نظر إلى أعلى بما في النفس من يقظة ونظر إلى أسفل بما فيها من أغراض طبيعية.

وحد العلم الإلهي عند ابن الخطيب هو «النظر في وحدانية الله وما يوصف به وكيف صدر عنه الخلق وفي السياسات من ذات ومنزل».

فعلاوة على الاتصال غير المباشر بين العلم الإلهي والأخلاق (الراجع لضرورة تسامي الفكر البشري إلى تحقيق كمال ذاته بالتعرف إلى الصورة الأصلية التي هو نسخة منها ومظهر لها) يستوثق رباط مباشر بين الإلهيات والأخلاقيات والسياسيات.

وهل هناك دليل على وجود هذه الصلة الوثيقة أكثر من تصريح ابن الخطيب بأن من موضوعات العلم الإلهي النظر في السياسة الشخصية والمنزلية أي في الهيئات التي يتكيف بها الفرد والمجتمع! وهل هذا إلا الأخلاق؟

ولا شك أن من الضروري لمريد الفضيلة اجتياز تخوم الطبيعة للبحث في الآفاق العليا عن معنى كلي يساعده على تركيز الواجب وتحقيق القيم التي تكفل للإنسانية صورتها الأصلية.

قال الأستاذ بريدو في كتابه الأخلاق ما ملخصه:

«هنالك طريق طبيعي يؤدي بنا إلى تركيز الأخلاق على علم ما وراء المادة وقد فعل هذا كثير من علماء الكلام والفلاسفة ومعنى العمل الخلق في هذه الحالة الانصياع لأوامر الله الذي يقدر بإرادته المطلقة الخير والشر أو انتجاع الكمالات التي يرتضيها أو تساق حركاتنا وسكناتنا مع النظام الكوني الأمثل وفي جميع هذه الحالات يجب الالتجاء إلى حقيقة عليا يتمخض كشفها عن توجيه لسيرتنا وتبيان لواجبنا».

ولعل مذهب ابن الخطيب يتناسق مع المذاهب الثلاثة رغم فروق طفيفة تفرضها مقتضيات الدين فهو يعتقد أن الله حكيم يضع الأشياء مواضعها لا يسأل عما يفعل يقدر الخير والشر بمحض حكمته وهو كذلك يرى

أن واجب الإنسان يقتضيه التخلق بالأخلاق القدسية وبطالب مريد الفضيلة أيضاً بالانطباع بطابع الوجود الأصلي والنظام الكوني الذي قوامه العدل والاتزان والكمال! وإذا كانت الوجهتان الأوليان من صميم عقيدة الإسلام فإن على هذا الاتجاه مسحة من التأويل الفلسفي.

وليس معنى هذا أن الكمال يمكن دركه بمجرد الاستغراق في شهود المثل الأزلية كما عند أفلاطون أو الصفات القدسية كما عند ابن الخطيب والحافمي فالرياضة لا بد منها والتدرج في هذه الرياضة من سيء إلى حسن ومن حسن إلى أحسن لا مندوحة عنه لأن العمل ضرورة لا تنفصل عن مجرى الحياة وجوهرها ولكن لكل عمل نظام ولكل نظام قانون ولكل قانون إرادة تضعه فما هي هذه الإرادة؟

إذا كان بعض الفلاسفة يعتقدون «جواز الاستغناء عن الصنائع والعلوم ومعرفة الله من قبول ذلك كله ويسرون أن فطرة الإنسان كفيلة وحدها بالإيصال إلى الله دون احتياج لبعث الرسل» فإن ذلك مردود عليهم في نظر ابن الخطيب «لأن النفس إذا تركت وفطرتها فإن هذه الفطرة لا يمكن أن تحقق التهذيب المرغوب لضرورة تدخل وإزعاج أعلا هو وإزعاج الدين الذي يأتي به الرسل والأنبياء أما العقل فإن الطاعة والمعصية اللتين هما مظهر الكمال والنقصان متساويتان في حقه لا ميل له إلى أحدهما ولا اختصاص به وإنما يعرف ذلك بالشرع وكيف يوجب العقل الطاعة وهو إن أوجبها كان ذلك لغير فائدة وهذا محال في حقه أو لفائدة وهو محال أيضاً سواء قلنا بأن الفائدة راجعة لله أو راجعة إلى العبد الذي لا يرى العقل له غرضاً عاجلاً في ذلك».

ولا شك أن الطباع إذا تركت وشأنها - رغم ما قد تكون مفطورة عليه من حب للخير ونزوع إلى الكمال «فلئلا لا تذهب بأفعاها إلا إلى الأسهل والأوجب».

والحق أن لا وصول إلى الله في نظر ابن الخطيب - إلا نور النبوة

«والأنبياء هداة الخلق ورعاة المهمل وأطباء النفوس ودعاة الله إلى السعادة الدائمة وادلاء العباد على سبيل الله والدار الآخرة».

وزيد ابن الخطيب المسألة شرحاً وتبسيطاً فيقول: «إن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يستقيم عيشه مع انفراده وتوليده أمر نفسه من غير شريك يعينه على ضرورياته حتى يكون مكفياً بآخر من نوعه... ولهذا اضططر إلى التمدن والاجتماع فكان الإنسان مدنياً بالطبع وإذا كانت العناية الإلهية الأولى قد رعت بعض الحاجيات الإنسانية كانبات شعر الحاجبين^(١) ليرفرف فوق العين ويقي ما تحته منها فإن الإنسانية في حاجة إلى إنسان يسن السنن ويربط التمدن لأن العناية الإلهية لا تقتضي إلا المنافع الضرورية للبقاء التي لا يصلح النوع وينتظم بدونها ولأن الإنسان لا يمكنه أن يتصور الأمور على وجهها إلا بكد وطريق تعليمي وحتى إن وجد قليل من الناس يدركون الحق بمجرد فطرتهم السليمة فإن هذه الحكمة ليست ميسرة لكل نفس... فوجب إذن أن يوجد شيء وأن يكون ذلك الشيء إنساناً وأن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس تدعو إلى تصديقه والانكباب عليه وأن يكون وراءه مدد إلهي يسعفه بالمعجزة... والنبي يقرب المعاني الكلية إلى عقول الجماهير ويعرفهم جلال الله وعظمته برموز وأمثلة هي أثيرة لديهم ومقبولة في خيالاتهم من غير أن يبدو عليه أن عنده حقيقة يكتمها العامة... ويقدر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورونه وتسكن إليه نفوسهم ويضرب لهم الأمثال في السعادة والشقاء بما يفهمونه».

(١) وقد جعل ابن سينا النبوة «وظيفة حيوية» في بنية المجتمع الإنساني وقرر أن الحاجة إلى النبي «أشد من الحاجة إلى إنبات الشجر على الأشجار وعمل الحاجين وتقصير الأخص من القدمين وأتياه أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء بل أكثر ما فيها أنها تنفع في البقاء ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل يمكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا يقتضي هذا الذي هي أسها... فوجب إذن أن يوجد نبي وواجب أن يكون إنساناً وواحب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد فيتميز عنهم... إلى أن قال: «ويجب أن يعرفهم جلاله وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي عندهم عظيمة وجليلة...» (أنظر كتاب النجاة) ويتبين من هذا القول الحرفي أن ابن الخطيب استمد من ابن سينا في جل ما كتب عن الفلسفة وكم لهذا الاستمداد من نظير في كتب لسان الدين!

الفصل الثاني

مصادر ابن الخطيب

لا يمكننا أن ندرس نظريات ابن الخطيب في الأخلاق دون أن نربطها ربطاً محكماً بنظرياته في التصوف لما بين هذين الشعبين الفلسفتين من اتصال وثيق في مؤلفات ابن الخطيب لا سيما منها «روضة التعريف بالحلب الشريف» حيث حشر «علم التخلق وطريق الصوفية» في حلقة واحدة لدى ترتيبه للعلوم! وما بالك برجل يستمد وجهته الخلقية ويدعم نظرياته في السلوك الفردي والاجتماعي بأقوال الجنيد والحسن البصري والشافعي وعبد الله بن سهل وإبراهيم بن أدهم وأبي نصر السراج ورؤيم والحلاج وابن العريف وابن الفارض مستلهماً منهم تقسيماته وترتيبه للأحوال والمقامات الروحية التي ليست سوى باطن للمجالي الخلقية الظاهرة؟ على أن ابن الخطيب لم يكتف بالسير على غرار الصوفية الأقدمين بل استمد في نفس الوقت من الفلاسفة الأوائل وزملائهم الإسلاميين وبالأخص الشيخ الرئيس ابن سينا الذي بلغ إعجابه به حداً بعيداً - ومن الأدباء كآبي الفرج بن خلصون وآبي الفرج بن الطيب البغدادي ومن شعراء كالمتنبي في حكمياته وآبي العلاء وآبي العتاهية في زهدياتهما وقد نجد بعض آثار ذلك ظاهراً بين ثنايا كتبه.

ولكن ليس معنى هذا أن مصادر ابن الخطيب ونبائع استلهامه محصورة فيما ذكر فإنه استمد لباب أخلاقياته من آداب القرآن والسنة التي بعث صاحبها عليه الصلاة والسلام ليتمم مكارم الأخلاق كما أفادته تفاريع الفقه الذي تأثر - تأثر الغزالي - بتقاسيم أحكامه.

وابن الخطيب قد قرأ واستفاد من كتب لم يشر إليها صراحة فهو ينقل في سياق بحثه ويدمج في تضايف كلامه أمثالاً وحكمًا ومقالات ينسبها لبعضهم مكتفياً بهذا العزو الغامض ولعله اختصر رغبة في الإيجاز أو انهيمت عليه - أكثر ما قرأ - بعض المصادر فاضطره ضيق الوقت لعدم التبسط في مراجعتها وإثباتها ولا شك عندي أن كتب الأحياء وميزان العمل وكتاب الأربعين ومنهاج العابدين⁽¹⁾ والتبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي كانت من بين هذه المصادر كما أنه لا يبعد أن يكون من جملتها أيضاً أدب الدنيا والدين للماوردي وكليلة ودمنة⁽²⁾ والأدب الكبير والأدب الصغير لابن المقفع وتهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه والشفاء للقاضي عياض ورسائل اخوان الصفا وكذلك الرعاية للمحاسبي والرسالة للقيصري والقوت لأبي طالب المكي .

ولا مناص لمن يدرس نظرية لسان الدين في الأخلاق أن يطلع على جل ما وصلنا من كتبه وإن كان سيكثر على كثير من التكرار في ثنايا هذه الكتب ولعل أهم مصدر ينبغي الاعتماد عليه بعد «الروضة» هو شعر ابن الخطيب فقد كان الكثير من هذا الشعر مرآة انعكست عليها خلجات نفس الرجل وأنظاره الفلسفية والصوفية في الكون والوجود والحب والجمال ومع ذلك فإن نثر ابن الخطيب لا يخلو من حكم وأمثال يتألف من مجموعها جزء من هيكل الفلسفة الخلقية الخطيبية زد على ذلك أن لتجارب ابن الخطيب الشخصية ولتجارب بعض شيوخه كابن هذيل وأبي القاسم اللوشي وابن مرزوق وكذلك بعض تلاميذه كابن خلدون - يداً في بناء هذا الهيكل المتناسق الأجزاء .

(1) نقل الزبيدي عن المسامرة لابن عربي انه ليس له وإنما هو لأبي الحسن علي بن خليل السبي .
(2) والذي يدل على أن ابن الخطيب عرف هذا الكتاب انه جعله مضرب المثل في قوله :

قلت لما استقال مولاي زرعي ورأى غلة الطعام قليلة
دمنتي لانتجاعسي لحرت كلت فهي اليوم دمنة وكليلة

الفصل الثالث

أسلوبُ ابن الخطيب

لا ينتظر ابن الخطيب سنوح الفرصة الجدية لإدماج الحكم السامية في سلك كلامه فهو يرسل الأمثال السيارة ويثبت في القارىء إرشادات ونصائح بمناسبة وبغير مناسبة ويستلخص من كل حادث تاريخي حكمة ومن كل واقعة وجهة ومن كل ترجمة صالحة أمودجاً للفضيلة ومثالاً للاستقامة والكمال وما بالك برجل يتخذ قصائد المدح والذم والفخر مطايا للإعراب عن آرائه في أدق المسائل وأهم القضايا؟!

وله طرائق في الكتابة ومناهج في البحث تختلف باختلاف المواضيع فهو إذا تحدث عن الحب والجمال أسمعك من قيثارته ما يملك ومن نايه ما يشجيك وغمرك بفيض منعمش من فنه البديع يسحرك بسجعاته المتجاوبة وراعك بتعمقه - رغم الإبداع الفني - في الملاحظة والوصف والتحليل لأرق خطرات النفس وأدق خلجات القلب! وإذا كتب في التصوف أثار العاطفة والوجدان وحرك أوتار الكيان وأهاج الحفقان! وإذا كتب في الفلسفة أسلس قباد العقل لمنطق بيانه وسحر لسانه ودامغ حجته وناصع برهانه وهو في ذلك كله جزل وديع يرسل النبرات في خفة ورشاقة ويتحرى الوضوح ويلتمس أبلغ السبل نفوذاً إلى الفكر المجرد وأنجعها.

على أنه قلما تنتظم ظواهر الإيجاز والجزالة والجلالة في أسلوب ولكنها توفرت كلها عند ابن الخطيب الذي تجرد أسلوبه من ذلك الجفاف الملحوظ غالباً في البحوث الفلسفية والتحقيقات العلمية.

وليس ذلك بيدع من رجل غلب عليه الطابع الأدبي ورقت شاعريته
وشعوره فسكبها زلالاً رقيقاً في كل شيء حتى في المناظرة والجدل! وأبدع ما
يثير الإعجاب في عبقرية ابن الخطيب هي تلك السعة النادرة والغزارة
الفياضة التي تجعله يحيط بالموضوع من جميع جوانبه ويحدق به من كامل
أطرافه ويلم منه ما تناثر وتبعثر دون أن يحيد عما تحراه من إيجاز والتزمه من
دقة ووضوح!

وقد صدق ابن الأحرر عندما حلّ ابن الخطيب «بأديب الدنيا ومفرد
العلم والثنا وكاتب الأرض إلى يوم العرض»!

وقلما يعمد لسان الدين إلى تلك الخطايات التي تغلب على أسلوب
الغزالي مثلاً الذي يكثر في إرشاداته وتوجيهاته نحو الخير والصلاح من سرد
الآيات والأحاديث والمأثور من القول وسبك الحكايات ما تخيل منها وما وقع!
ومع ذلك فابن الخطيب ينهل كسلفه من فيض الخيال ويعمل من نبع الفن!
ولعل هذا هو سر تلك الجاذبية التي نالت منها مؤلفات الرجلين أوفر حظ
وأكمل نصيب!

وقد اتفق الرجلان في جانب من أسلوبيهما وظاهرة في منهجي بحثهما
فتحرى كلاهما الدقة والجلاء في استعراض حجج الخصم قبل التعقيب عليها
واستقصيا شرح الآراء لدى نقدها بطريقة تجعلها في متناول الجمهور فاتهم
الغزالي بسبب هذا الاستقصاء الكاشف بمشايعة الفلاسفة والفرق الضالة
كالباطنية كما اتهم ابن الخطيب بالزيغ في عقيدته فكانت هذه التهمة المنكرة
سبباً في إحراق كتب الأول والإبداء بحياة الثاني!

فكثيراً ما يسرد ابن الخطيب تأولات الفلاسفة القدماء أو شطحات
بعض غلاة الصوفية دون أن يكيد نفسه عناء نقدها فيقع القارئ في حيرة
من حقيقة موقف ابن الخطيب لاسيما إذا لم يتبين هذا الموقف من بين السطور
وسياق الكلام غير أنه قد يعود في الصفحات التالية إلى الموضوع فيرسل
تلويحة أو تلميحة يدرك القارئ منها شيئاً عن موقف ابن الخطيب وربما عثر
القارئ في ثنايا مؤلفات الرجل على طائفة أخرى من التلميحات قد تسفر

عن آرائه الحقيقية إذا جمعت عناصرها المبعثرة وقوبلت بمقابلة نقدية! مثال ذلك قضية العقل ومكانته بالنسبة للشرع في تقدير القيم الأخلاقية ففي بعض كلام ابن الخطيب نوع تناقض في الظاهر لا يلبث أن يتلاشى إذا جمعت أطراف الموضوع المتناثرة في كتب أخرى كما سنرى فيما بعد⁽¹⁾! وقد وقع شيء من هذا للغزالي في كتابه «مقاصد الفلاسفة» حيث عرض آراء الفلاسفة عرضاً موضوعياً - كما يقولون - دون تعليق ولا انتقاد حتى ظن بعض المسيحيين الولوجين بالفلسفة في القرون الوسطى أن الغزالي من أنصار هذه الفلسفة ولكنه ما لبث أن عاد إلى تفنيدها في كتابه «تهافت الفلاسفة»! فأتضح ما كان قد انبهم وظهران الغزالي صارم في تكفيره حتى لبعض الإسلاميين من هؤلاء الفلاسفة كالفارابي وابن سينا رغم ما قد نجده في كثير من مصنفاتها من آيات الاستقامة والإيمان! وإذا كان الغزالي وابن الخطيب قد اتفقا في اتجاهات مختلفة خلال دراستهما الفلسفية وأبحاثهما الأخلاقية فإنهما قد اختلفا اختلافًا كبيرًا في موقفهما إزاء ابن سينا إذ بقدر ما يسفه أبو حامد بل يكفر الشيخ الرئيس بقدر ما يحمله لسان الدين!

ولله في مواقف عباده شؤون!!

(1) أنظر موقف ابن الخطيب من الفلسفة ومن بعض غلاة الصوفية في فصل «المذاهب الفلسفية والصوفية» ففيه مثال لما أشرنا إليه ونجد مثالاً آخر في مسألة الخير والشر وموقف الشرع والعقل منها والأحق بالتقديم من هذين عند التعارض.

الفصل الرابع

مدى تأثير عصر ابن الخطيب في حياة

انتشرت في القرن الماضي بالديار الغربية نظرية كان لها تأثير في توجيه الدراسات الأدبية وتكييف مناهجها وصيغ البحث عن شاعر أو أديب أو عالم بصبغة العصر الذي عاش فيه ذلك الشاعر أو ذلك الأديب أو ذلك العالم حتى صار من لوازم الدقة ومقتضيات الاستقراء رسم صور واضحة عن شتى مظاهر العصر ومختلف مجاليه ولعل من أبرز الفلاسفة الذين طبقوا هذه النظرية في أوروبا رجلاً كان له اتصال وثيق بالأساليب العلمية التجريبية لإسهامه في مختبراتها إسهاماً مباشراً وهذا الرجل هو تين — Taine — الذي سيطرت عليه فكرة طبيعية تأثر الأديب بالجو الذي عاش فيه بيئة وجنسية وعصراً حتى أطلق لفكره العنان خلال بحوثه الأدبية والفلسفية في استقصاء الظروف الطبيعية والسياسية وكذلك الملبسات الاجتماعية والعلمية التي أحاطت بالأديب أو الفيلسوف الذي يترجم له فجاءت دراساته عبارة عن دراسة أعم وعصور لا دراسة أفراد!

وقد يكون في هذه النظرية حظ وافر من الإصابة ولكن تطبيقها على هذا النحو من التطرف قد يعكس النتيجة ويشغل الفكر بمظاهر لا صلة لها بحياة ولا بنفسية الشاعر أو الأديب على أننا نجد في كل عصر من العصور أشتاتاً من الناس تأخروا عن عصرهم أو تقدموه: إننا نجد في القرن العشرين رجلاً يعيشون في إطار ضيق أجدر بالقرون الوسطى كما ينبثق في ثنايا الأجيال الغابرة أفراد غلب على أفكارهم وشعورهم طابع أشبه بالطابع الحديث! إذا كان الأدب ينبوعه النفس وكانت النفس تستمد جزئياً من جبلتها

الأولى التي فيها مقادير مشتركة بين البشرية فإن نتاج الأديب يكون بطبيعة الحال موسموماً بميزات إنسانية مشاعة بين جميع العصور والأفراد كما يكون مطبوعاً بخصائص ترجع إلى طبيعة هذه النفس التي قد يؤثر فيها المحيط الخارجي نوعاً من التأثير ولعل هذا التأثير يقوى ويضعف تبعاً لقرب ذلك المحيط وبعده فالجو العائلي يعكس في نفس الصبي خواطر قد تلازمه إلى الأبد وتنتقش في مرآته الباطنية انتقاشاً لازماً لا تمحوه الطوارئ، مهما تكن قوتها فإذا كانت الأم أو الأب مشبعاً أحدهما أو كلاهما بفكرة صوفية أو لا دينية فإن أثر هذه الفكرة قد يكيف اتجاه الابن في جميع أطواره الحويوية ومراحله المعاشية!

ومع ذلك فإن للظروف والأحداث الطارئة نوعاً من التأثير يجب أن لا نغفله إذا أردنا أن نستكمل ضروب العوامل التي تتواطأ على خلق الأديب أو الفيلسوف!

ولنضرب لذلك مثلاً برجل عاصر ابن الخطيب ما بين 713 و 745 هـ وولد كلسان الدين في غرناطة أو ما جاورها من أرباض قريبة حيث تسيطر نفس الطبيعة ونفس المناخ وتؤثر نفس الظروف والعوامل الخارجية وذلك الرجل هو أثير الدين أبو حيان البربري.

فقد كان الرجلان رغم وحدة المنبت على طرفي نقيض في أمور شتى كما كانا فرسي رهان في شؤون أخرى قد يكون للظروف المشتركة يد في تكييفها:

كان كلاهما بوقفة للحويوية الفياضة والنشاط العلمي الغامر ودائرة معارف تتكامل عناصرها وأميراً استقل بالنفوذ في منحى من المناحي العلمية والفكرية وقد تعادلت مؤلفاتها عدا على وجه التقريب وتفتقت شاعريتهما في الغزل والموشحات يجري دمع أبي حيان عند سماع الأشعار الغزلية كما تترنح أعطاف لسان الدين إذا استششف نسيباً رفیق الحواشي وتشبيهاً سيال الأطراف!

ولكن رغم هذا كله نلاحظ في نفسية أبي حيان طابعاً خاصاً لا ندري هل يرجع لارومته البربرية أم لظروف مخصصة عجنت طبيئته ذلك العجن الغريب؟ فهو بالعكس من لسان الدين فرور متطرف من الفلسفة يحقن على

من يتعاطى علوم الأوائل ويستنكر الخوض في المسائل الإلهية والقضايا المتأفيزيكية - سيء الظن بالناس فخور بالبخل تتركز نظرياته الأخلاقية على مبدأ مجاملة الناس مع التحفظ والتحرز من العدو والصديق على حد سواء وشهود دوافع الغرض في كل شيء حتى في ذلك الاندفاع الطبيعي الذي يشعر به الأخ نحو أخيه والصديق نحو صديقه.

فلعل طبيعة غرناطة الغناء قد أسهمت في تكوين شاعرية الرجلين ووجهتها نحو الحب والنسيب كما أسهمت في انبثاق نزعة الانبساط وروح الدعابة في مزاجيهما ولكن رحلة أبي حيان إلى الشرق فتحت آفاقاً جديدة لم تيسر لمعاصره لسان الدين فاتجه في حياته اتجاهاً مغايراً لاتجاه ابن الخطيب واندفع يدرس اللغات الشرقية من تركية وفارسية وجبشية ويصنف فيها تصنيف العارف الخبير وأصبح شيخ النحاة وأمير المحدثين وقد يكون لأصله البربري ضلع فيما لاحظناه من شذوذ وتشدد ومن تطرف في سوء الظن لأن العرب الذين تواردوا على الأندلس تضاربت مطامعهم زمناً ما مع مطامع البربر فخلق ذلك التضارب نوعاً من الاحتراس المتبادل تمكن من نفس أبي حيان وجعل فيها هذا الخلق الشاذ طبيعة مستصحبة ولعل تلك الرحلة إلى الديار الشرقية كانت هي العامل في كثير من التقلبات النفسية في حياة أبي حيان فقد تمذهب خلالها بمذهب الشافعي بعد أن رفض آراء الظاهرية التي دان بها زمناً وأفاد من اتصاله بشمس الدين بن تيمية سلفية صارمة في العقيدة ونفرة من تأولات الفلاسفة!

ذلك أنموذج حي يبين منه مدى تأثير البيئات المتقلبة والظروف الأصلية والطارئة في التكوين الخلفي والفكري فإن نشأة لسان الدين في وسط موسوم بحسن السمات وكمال الوفاق ونقاء العقيدة ووفير الصلاح قد طبعت نفسه منذ الطفولة بذلك الطابع الروحي الذي ما فنى ينمو ويترععر حتى صار يتجلى بين الآونة والأخرى في شكل نزوع صوفي تطفح به نفس ابن الخطيب عند اشتداد الملهمات وكانت عوامل مختلفة تتفاعل لتنمية هذه الروح الجذابة في طبيعة الرجل ولعل الأحداث التي كانت تعكر صفو حياة ابن الخطيب أحياناً في ميدان السيف والقلم ومؤامرات القصر التي توالى مشاهدتها المؤلة أمام

ناظره والأحباب التي نصبها له أعداؤه الكثيرون والانقلابات التي فرقت بينه وبين ذويه ردحات من الدهر- كل ذلك تواطأ على تجلية هذه النزعة الروحية التي طغت عليها نعمة الحياة ورغد العيش واجتماع الشمل وأسكت نداءها الفطري الخافت أزماً مديدة! ومن خبر آثار الانفعالات النفسية لم يستغرب هذه التحولات الروحية التي تتخلق في الرجل الموتر شخصية جديدة في فكرتها ووجهتها جديدة في ذهنيها وعقليتها جديدة في كل شيء يمت إلى صميم الذاتية وعميق الفردية حتى ينقلب شهود الذات إلى إنكار والأنانية إلى إثارة والجمود إلى إقرار والانقطاع إلى تواصل واستمرار وقد يكون ذلك الهوى الذي «خاص ابن الخطيب غماره واجتنى ثماره وأقام مناسكه ورمى جماره» قد انقلب- بعد الشعور الطارئ الذي غمر نفسه وكشف لها عن تفاهة هذا الهوى- إلى حب علوي تغلغل في قرارة الروح فأثار الوجدان وخلص العقل من شوائب الغرض وجواذب المادة وهكذا أدى الحب الجسماني بابن الخطيب كما أدى بابن الفارض إلى رحاب المحبة الإلهية التي هي غاية الإرادات الفطرية ومرامها:

ألفت طريق الحب حتى إذا انتهى تعوضت حب الله عن حب غيره
وبدا له من بعد ما اندمل الهوى بسرقت تآلق موهنا لمعانه

كيف لا وقد صاح لسان الدين بعد أن تأمل محاسن الجسم قائلاً: «ما أكذب رائدها المطري وأخبت زخرفها المغربي وأقصر مدة استمتاعها وأكثر المساعي تحت قناعها... أليست الداعية مرتفعة والباعثة منقطعة وصورة الحسن دائرة وأجزاؤها المتناظرة متاثرة؟! أليس الجراب العنصري عائداً إلى أصله؟ أليس الجنس مفارقاً لفصله?... ما ثم إلا أنفاس تركد وتحث وعلل تنشأ وتحدث وزخارف حسن تعاهد ثم تنكث وتركيب يطلبه التحليل بدينه ويأخذ أثره بعد عينه وأنس يفقد واجتماع كان لم يعقد وفراق ان يكن فكان قداء».

كل هذه عوامل جزئية ومؤثرات منفصلة قد يتأق اجتماعها في عصور أخرى غير عصر ابن الخطيب ويتمخض تفاعلها عن تكييف خاص لنفسية

الفرد وتوجيه قاهر نحو المرامي الروحية فقد تدفع الأزمات والحروب طوائف من الناس نحو الحياة الصوفية التي يجدون في ربعا طمانينة تخمرهم بزلالها المنعش فتعود الأرواح بعد خلاصها من جلبة العالم وضوضائه إلى سكنتها الفطرية التي تفتتح في بحبوحتها آفاق علوية خلاصة وقد تستتب هذه النجوة العابرة وتتطاوّل فتنتقل من حالها الخاطف إلى مرحلة قارة لا تلبث أن تصير مقاماً من المقامات الصوفية المرموقة! فابن الخطيب قد اعتراه السأم من ضجة السياسة وضوضائها فعمد إلى هدوء العزلة ينهل من رقرقتها فما كان منه إلا أن استساغ طعمها واستمرّ لذاتها فانقلب الشوق إلى ذوق...!

على أن هذه الروح قد سادت في عصر ابن الخطيب أوساطاً كثيرة تملكها الملل من تقلبات السياسة وغوائل الحروب بين الولايات الإسلامية التي تصطدم تارة بعضها مع بعض وطوراً مع كتائب المسيح فإذا كان لكل عصر روح تسوده فإن عصر لسان الدين قد سادته روح السامة والملل من التضارب على المادة وتهالك الأفراد والجماعات على المتاع الزائل والأعراض العابرة حتى ود الكثير من أهل هذه الفترات المضطربة لو أتيح لهم القبر والانبساط والتبطل والانزواء فراراً من الفتن المتوالية التي حاقت بهم والنكبات التي تعقبت المسلمين شر متعقب ولا شك أن النفس تصير في هذه الأزمات سلسلة القياد للنزوع الفطري السليم الذي يوجهها أين شاء وكيف شاء.

ولعل تلك الحركة الصوفية التي تجلّت في مناظرات جدلية حول الطريقة والمشيخة والإرادة كانت وليدة هذه الروح⁽¹⁾.

(1) نجد أثراً لهذه الحركة فيما كتبه ابن حلدون جواباً عن سؤال ورد على فاس من عدوة الأندلس وذلك في كتابه وشفاء السائل عن جملة مسائله وقد أشار ابن عباد في رسائله والشيخ زروق في قواعده لهذه الضجة التي قامت في القرن الثامن حول الطريقة والمشيخة.

الفصل الخامس

الأخلاق

تمهيد

إن طبيعة الخير والشر مبثوثة في التركيب البشري فالنفس والقلب قابلان للخير والشر والعقل والروح خير كلاهما فإذا صبر الإنسان نفسه بين ابداء وإعادة أدرك الخير لأن الخير عادة متى ألزم الإنسان به نفسه صار لها طبيعة ثانية.

ولا يفرق ابن الخطيب بين ما هو خير أو سعادة وكذلك بين ما هو شر أو ضرر أو شقاء فهو يستعمل هذه الألفاظ كالغزالي للدلول واحد أو ضده خلافاً لعلماء الأخلاق الذين يفرقون بينها.

والخير والشر ظلال مضمحلان لشيء ثابت قار لا يتحقق إلا في تلك الدار! وهذا شبيه بما يرتثيه ابن خلدون حيث يقول:

واعلم أن الخير والشر ينتهي مداه وأن الله سوف يديل
والخير درجات والشر كذلك درجات لأن الأعمال متفاضلة ومراعاة
الأفضل يستوجب الكمال!

وحيث إن في وسع النفس أن تتصنع وتتطبع فإن تلك الهيئة التي تتلبس بها حينذاك هي ما يسمى بالأخلاق فإذا تخلقت النفس صدرت عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير فكر ولا روية فإن كانت حسنة سميت خلقاً حسناً وإن

كانت سيئة سميت خلقاً سيئاً والجنسان يتوزعان على القوى الثلاث: العلم والغضب والشهوة فبالقوة الأولى يسهل درك الصلح من الكذب في الأقوال والحق من الباطل في المعتقدات والحسن من القبيح في الأفعال وانبياض القرتين وانبساطهما تتحقق الحكمة أو عكسها أي يكون الإنسان ممثلاً أو مخالفاً لرسوم العقل والطبع والشرع والعدل يرمى القوى الثلاث فإذا استوت واعتدلت حصل عنها حسن الخلق مطلقاً ومن استوى فيه بعضها حصل له من حسن الخلق بقدره وحسن القوة الغضبية هو ما يعبر عنه بالشجاعة التي لها طرفان: زيادة ونقصان هما النشاط والجمود.

وقد استمد ابن الخطيب تعريفه للخلق من الغزالي الذي قال (الإحياء ص 56 ج 3): «الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً».

ويلاحظ أن ابن الخطيب لم ينقص من عبارات هذا التعريف سوى لفظة «راسخة» وليس ذلك لاختلاف في النظر لأن ابن الخطيب يرى كالغزالي أن الهيئة الخلقية التي تصير للنفس طبيعة ثانية هي قارة قرار هذه الطبيعة الأولى التي يقول فيها ابن الخطيب:

وسجية الإنسان ليس بناصل من صبغها حتى يرى مرموساً

أما فيما يتعلق بالتقسيم الثلاثي للقوى الباطنية فقد ذكر الغزالي في الميزان (ص 90) أن الحكمة فضيلة القوة العقلية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية والعفة فضيلة القوة الشهوانية والعدل عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب.

الخير والشر

يقول ابن الخطيب إن النفس إنما تحب الملائم على الجملة وهو معنى

الخير وتكره المنافر وهو معنى الشر ولا خير كالوجود ولا شر كالعدم فالوجود أو ما كان سبباً في الوجود وما جر إلى شيء منه محبوب والعدم أو ما جر إليه مكروه.

وكان أبو العلاء المعري يرى بعكس هذا أن العدم خير من الوجود وأن بدء السعادة أن لم تخلق امرأة وكان لنظرة هذا أثر في توجيهه نحو حياة العزوبة والزهد.

وابن الخطيب يركز في تفصيل هذه النظرية على شيء يسمى بعاطفة الأنانية وحُب الذات فهو يرى أن المحبوب الأول عند كل شيء نفسه التي بها أحب ومن أجلها أحب ومن جرائها آتس بالملائم ونفر عن المنافر.

وهذا شبيه بما يراه المعري حيث يقول:

إذا كان إكرامي صديقي واجباً فإكرام نفسي لا محالة أوجب

ومعنى حب النفس عند ابن الخطيب إثارة الوجود على العدم أي إثارة ما تتخيله خيراً على ما تتخيله شراً وهذا هو سر كراهية الموت وحُب الحياة على كل حال فبقاء الوجود محبوب وكل ما نقص من كمال الوجود عدم على قدره والعدم مكروه والنفس تعبر إلى طلب الكمال فراراً من الإحساس بالعدم فوجود صفات الكمال لها بالطبع محبوب.

فنحن نرى من هذا أن لسان الدين يقصد بالعدم كل ما نقص من كمال الوجود فالعدم عنده مقابل للكمال الذي هو الخير والنفس إذا فزعت إلى طلب الخير والكمال فإنما تفزع من الإحساس بالشر لأن حب الكمال والميل إلى الخير مركوز في طبيعتها وبعض الشر متمكن كذلك من غريزتها.

ولكن أما قال لنا ابن الخطيب بأن النفس قابلة للخير والشر معاً؟ فما معنى هذا التناقض؟ الحقيقة ألا تنافض هناك فابن الخطيب يريد بالنفس القابلة للخير والشر النفس على حقيقتها أما هنا فإنه يقصد بالنفس الروح والروح كما يقول القشيري لا تختلف عن النفس في اللطافة ولكن في كونها

محلاً للأخلاق المحمودة أي مثاراً للخير ومعدناً للكمال بيننا النفس تكون في بعض جوانبها محلاً للأخلاق المذمومة.

وإذا انحرف ذلك الحب الذاتي الذي يجعله ابن الخطيب من دعائم الأخلاق - وتطرف تفرعت عنه طبائع مذمومة كالخسد والخبث والعداوة وسوء النية وسوء الظن وحب الأضرار والبغى والغلبة.

القيم الأخلاقية

الحسن ما حسنه العقل والشرع والقبيح ما قبحه ولكن أيها نقدم في حالة التعارض؟ هل النقل والشرع أم العقل والطبع؟ لا نجد جواباً عن هذا السؤال في مبحث الأخلاق من «الروضة» ولكن إذا رجعنا إلى مصنفات خطيبية أخرى وجدنا لسان الدين يغلب جادة الشريعة «لأنها أعرق في الاعتدال وأوفق من قطع العمر في الجدال» ويصرح بأن العقل متقدم ولكن بناءه مع رفض أخيه (أي الشرع) متهمل ثم يقول: «لقد قطعت في البحث زماني... فلم أجد خابط ورق ولا مصيب عرق ولا نازع خطام ولا متكلف فطام ولا مقتحم بحرطام إلا وغايته التي يقصدها قد فضلتها الشريعة وسبقتها وفترت ثنيتها وارقتتها».

على أننا نراه يؤكد في مبحث التوحيد من «الروضة» «أن معرفة الله وطاعته واجبة بإيجاب الله وبالشرع لا بالعقل... وإن العقل لا يهدي إلى الأفعال المنجية في الآخرة كما أنه لا يهدي إلى الأدوية المنجية من المرض».

وعلى هذا فابن الخطيب لا يختلف عن سلفه الغزالي الذي يقيس الخير والشر بمقياس العقل والشرع مع تغليب هذا الأخير عند تعارض الأدلة الفكرية والنقلية ولعل للعقل في نظر الرجلين دائرة لا يتعداها ومحيطاً لا يتجاوزه في حين أن الشرع يسيح في الأفاق البعيدة المدى فكل ما يؤيده النقل المحرر يجب أن يؤيده المنطق المقرر ولا عكس.

ومشكلة التحسين والتقبيح هذه ترتبط عند علماء الأخلاق المحدثين

بمشكلة القيم فهم يقسمون القيم من حيث هي إلى خيالية (تقيم الأشياء الوهمية التي هي محط المطامح وحب الذات) واصطناعية (كالأشياء التي تقتضيها العادة وتتطلبها الأعراف المتجددة = «الموضة») ومادية (كالأشياء والملازمات الضرورية للحياة) وجمالية وفكرية (كال حاجة إلى النشاط والابتكار والاكتمال والانسجام) وهنالك قيمة ثالثة وهي القيمة الخلقية للأشياء وهي قيمة مطلقة مستقلة عن القيم الأخرى وهي التي تحقق مطامح الإنسانية العليا وكما لها الأمل فالعمل الخلقى له قيمة في مقدور الإنسان تحقيقها ومن واجب كل إنسان احترامها وعدم إهمالها وتنجزها والا تجرد هذا الإنسان عن إنسانيته فالعمل الخلقى له إذن قيمة مطلقة لأنه فرض عين لا يسقط طلبه على البعض إذا قام به الباقون.

وجميع القيم الأخرى ليست سوى ذرائع للقيمة الخلقية بل إنها تنعدم وتنحط إذا لم تستومض بالإشعاع الخلقى فقد كان أفلاطون يرى أن فكرة الخير هي أساس كيان الأشياء وقيمتها وأن القيم المادية لا ينبغي السعي في تحصيلها إلا بمقدار ما تسهم في اثبات القيم الخلقية واستمرارها أما انتجاعها كغاية فهو عين الغواية وكذلك القيم الفكرية «لأن العلم الذي لا تتخلله أخلاق- كما يقول بريدو في كتابه الأخلاق (ص 132)- يؤدي بسهولة إلى المسالك الوعرة».

ومشكلة المشاكل في هذه القيمة الخلقية هي معرفة ماهيتها فهل لها حقيقة نفسانية وجدانية أم أن ماهيتها خارجة عن ذاتها مستقلة عنها؟ فهل تقديرنا هو الذي يعطي هذه القيمة «قيمتها» أم أن هذه القيمة نفسها هي التي يستوحي منها «تقييمنا»؟ وبعبارة أخرى فهل نجد في القيمة الخلقية للأشياء ما نضعه نحن في هذه القيمة أم أن هذه القيمة هي التي تمدنا بمحتوياتها ومضامينها كأساس لتقديرنا الخلقية؟ لقد أجاب الفلاسفة الغربيون عن هذه الأسئلة الغامضة بأجوبة مختلفة فمنهم من اتخذ موقفاً نفسانياً وجدانياً كما. ريبو في كتابه «منطق العواطف» «Logique des Sentiments» حيث يقول بأن قوام قيمة الأشياء هو رغائبنا وأذواقنا وأن فكرة القيمة من خلق الوجدان

ولكن توجد نظرية معارضة لهذه وهي نظرية الإطلاق التي يقول بها شيلر وهارتمان فشير يرى كابن الخطيب أن قيم الأشياء من التقديرات الإلهية لأن الله هو الذي يقدر الخير والشر فالقيم ليست في نظره إضافية إلى الفرد الذي يدركها ولكنها جواهر مستقلة عن الإثنية ورغباتها لأنها من عالم آخر - عالم ما وراء المادة! ويرى هارتمان كذلك أن القيم حقائق مطلقة عليا مستقلة عن رغباتنا وأنها صادرة - كما يقول أفلاطون - عن عالم المثل ولا تنكشف بعض مجالي هذه الحقائق الخلقية إلا لبعض الخاصة بواسطة الإلهام!

وقد قامت خلافات بين رجال الفلسفة القديمة حول وجهة الأخلاق التي قال البعض عنها بأنها طبيعية أي ترتكز على الفطرة والطبع وقال آخرون بأن مبناها هو العقل الذي يجب أن نستشف من ثنايا نوره مبدأ لسيرتنا وقانوناً لأعمالنا وهناك آخرون انتجعوا وجهة الوجدان فاستمدوا أو حاولوا أن يستمدوا من العواطف قوى كافية لتنجيز الواجب.

نظرية الطبيعة: يعتبر أبيقور (الذي مات قبل المسيح بـ 270 سنة) أن من العبث البحث عن مبادئ الأخلاق وأصولها في الشرائع أو العقل وأن الحقيقة الوحيدة هي الطبيعة والإحساسات المنبئة عنها وهدفنا الأمثل هو الانسحاق مع تيار هذه الطبيعة فاللذة - جسمانية أو روحانية - هي مقياس القيم الأخلاقية وهي مبتدأ السعادة وخبرها وليس معنى هذا أن أبيقور يدعو إلى الانغماس في اللذة لأن الإفراط فيها يؤدي - في نظره - إلى الألم الجسماني والاضطراب النفسي بل يرسم لمنهجه حدوداً فيدعو إلى انتجاع اللذة التي لا يعقبها ألم وإلى الفرار من الألم الذي لا يسفر عن لذة وعدم الاستسلام للمتعة التي من شأنها أن تحرمنا من متع أعلى وأكمل وقبول بل استمراء الألم الذي يختصنا من ألم أشد منه أو يؤدي بنا إلى لذة كبرى وقد كان أبيقور مثلاً كاملاً وأموذجاً حياً لمذهبه يعيش عيشة التقشف والبساطة نباتي المأكول يكتفي بالضروريات ودوداً لأن الوداد يشيع في نفسه عذوبة وطمأنينة يلتزم الفضيلة لأنها في نظره باب السعادة.

وقد دحض ابن الخطيب النظرية الطبيعية في الفصل الذي تحدث فيه

عن الفطرة من كتابه «الروضة» وفند كذلك نظرية ابن طفيل في رسالة «حي ابن يقظان» ذاكراً أن الطبع الذي لا يدعمه العقل والشرع لا يحمل الإنسان إلا على الأسهل والأوجب من الأفعال وقد اضطر أبيقور إلى الاستناد إلى العقل لكبح جماح فطرته واطاع الفكر أكثر مما أطاع اللذة والهوى!

ولكننا نرى أبيقور الحكيم قد اتفق مع ابن الخطيب في تحديد أوصاف العارف فقد وصفه الأول بالشجاعة وعدم التهيّب من الموت وبالقناعة والعدل ووصفه الثاني بقوله: «العارف هش بش بسم». وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء.. العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن هيبة الموت؟ النخ (الروضة).

وقد استمد من النظرية الأبيقورية بعض علماء الأخلاق الانجليز كالفيلسوف بنظام Bentham (1748 — 1832) ولكن بنظام هذا لم يجعل اللذة الفردية وحدها هي المقياس بل اعتبر المجتمع أيضاً فقال بأن الغاية الخلقية هي تحقيق أكثر ما يمكن من السعادة لأكثر عدد ممكن من الناس وبعبارة أخرى يتطلب بنظام الوصول إلى أعظم قسط من المنفعة (ولذلك سميت نظريته بنظرية النفعية Utilitarisme) وإذا كان بنظام لا يعتبر نوعية اللذة وكيفيتها فإن الفيلسوف الانجليزي ستوار ميل (1806 — 1873) يؤكد أن لبعض اللذات قيمة ذاتية أسمى ك لذات الروح والقلب بالنسبة للذات الحسنة.

وهذه النظرية التي تجعل من المنفعة معيار الأخلاق مخالفة على طول الخط لما دعا إليه ابن الخطيب ودعا إليه الإسلام قبله من تضحية وإثارة وليس تقريرنا هذا مناقضاً لما قررناه أول هذا البحث من أن ابن الخطيب يجعل الأنانية دعامة للأخلاق فالجهة منفكة إذ الأنانية هنا ليست هي الأنانية هناك!

نظرية العقل: يعطي بريدو (ص 142) نماذج وأمثلة لهذه النظرية الأخلاقية عند أفلاطون وإبيكتيت Epictète وكانط ونحن نفصل ذلك لنبين مدى الفرق بين هذه النظريات والنظرية الخطيبية.

(1) نظرية أفلاطون:

تأثر أفلاطون بالمذهب الفيتاغوري الذي يعتبر النفس لطيفة ربانية انحدرت من عالمها العلوي وسجنت في رمسها الجسماني.

ونظراً لعنصر النفس الإلهي ولما مرحت فيه من فضيلة مثل خلال حياتها الماضية في عليين بقي فيها ذلك الحنين إلى عالم السعادة التي ذاقته من متعة الأطايب فصارت تنوق إلى الكمال وتطمح إلى الخير.

ونحن نلمس مسحة من هذا الاتجاه الأفلاطوني السينيوي⁽¹⁾ في أوصاف العارف الذي هو مثال الكمال عند ابن الخطيب وكذلك عند الصوفية فالعارف دائم التوقان إلى العالم الأقدس يجتهد في الاتصال به ومحاكاة كماله بالتشبه بالصفات القدسية وكذلك الحكيم عند أفلاطون يسعى جهده لمحاكاة عالم المثل ولا يخفي ما لابن سينا والحاتمي من تأثير في تكوين هذه النظرية الخطيبية!

(2) نظرية ابيكتيت:

ويرى أنصار الفلسفة المتشددة (Stoicism) مع زعيمهم «ابيكيت» (Epictète) أن من خصائص الحكيم التجرد من الأهواء والعواطف السافلة وعدم التأسف على الفائت الذي ليس في طوق الإنسان حفظه والاعتناء بأن متاع الدنيا زائل (يرى هؤلاء المتشددون أن المتاع الفكري هو المتاع الحق لأنه مشاع بين العقول الإنسانية) والتزام العفة والاحتمال والصبر وعدم الخروج عن الحد المحدود وعن المهمة المحصورة التي نيظت بالإنسان في هذه الحياة (كل هذه الصفات يعطيها ابن الخطيب لمطلق فاضل) فإذا صار الحكيم على هذا النهج قيل فيه بأنه يعيش على سنن العقل.

وقد كان لهذه الفلسفة العقلية أثر كبير في نفوس أمثال ديكارت وباسكال.

(1) منسوب إلى ابن سينا.

(3) نظرية كانط :

أما كانط فبالرغم من ثقته بالفطرة الإنسانية كالفيلسوف روسو (J. J. Rousseau) الذي تأثر به فإنه يرى أن الوجدان متقلب غير قار وأن العقل العملي التطبيقي ضروري للتعرف إلى الواجب فالإرادة الحسنة هي أجمل شيء في الوجود لا سيما إذا تغلبت بالعقل على الأغراض والأهواء والنزعات العاطفية وتجلت كأمر صريح Imperatif. catégorique يقتضي الطاعة دون شرط ولا قيد ولا اعتبار للنتيجة لأن الخير كل الخير في الخضوع للواجب⁽¹⁾ والالتزام بأمر القانون (القانون الخلقي طبعاً) وإذا أردت أن تعلم حسن الشيم من قبيل الصفات فانظر بعقلك ماذا سينجم يا ترى عن تعميم صفة من الصفات لو عممت فإذا كانت ستمخض حتماً عن خلل في نظام الوجود والعلائق الإنسانية فاعلم أن القبح شيمتها.

ولعل كانط وابن الخطيب يتفقان في أهم نقطة وهي اقتدار الإنسان على كسب الخير فدرك الكمال في مقدور الإنسان، والإنسان حر يختار جدير بهذه الحرية وذلك الاختيار لأنه دراك للخير بفطرته السليمة ويعقله العملي.

وقبل أن نختم الكلام على هذه النظرية العقلية نلاحظ أن بركنس Bergson يقول بأن العقل ليس له نفوذ وأنه لا يمكنه أن يقاوم وحده الأهواء والأغراض فالأخلاق عامة التكاليف وليس في وسع كل الناس المكلفين بذل مجهود فكري للوصول إلى الكمال فينبغي الاستناد إلى قوة أخرى وهي قوة الوجدان ولا يخفى ما لهذه النظرية من تشابه مع نظرية ابن الخطيب الذي تقدم الكلام عنها.

نظرية الوجدان :

تلتقي النظرية الوجدانية مع نظرية ابن الخطيب في تركيز الأخلاق على الحب كأصل للوجود وقانون للأخلاق فالحب الإلهي عون دائم في اعتبار

(1) قارن هذا مع نظرية غاندي في الواجب.

الأديان المنزلّة وبه تتحقّق سعادتنا الأبديّة التي تضمّن بها علينا الدنيا وأهل الدنيا.

هكذا يقول ابن الخطيب وهكذا يقول علماء الأخلاق المشيعون بالروح الإسلاميّة أو المسيحيّة لأن هذه النظرية شائعة في المسيحيّة والإسلام وعن قال بها الإمامان ابن عربي الحاتمي وابن قيم الجوزيّة.

وقد وجدت الفلسفة العاطفيّة في غضون التاريخ الفكريّ دعاة متحمسين وفي طليعتهم روسو وادم سميث وبركسن.

ويرى هذا الأخير أن هنالك نوعين من الأخلاق: نوع يبذّر فينا تقدير الواجب تحت ضغط المجتمع بحيث يكون مجموع العوائد الاجتماعيّة التي تؤثر على إرادتنا هو هيكل الواجبات ولكن هنالك نوع ثانٍ من الأخلاق يرجع لباعث نفسيّ وعامل وجدانيّ يهز الأكتاف ويحرك الأعطاف ويتجدد فينا بتجدد مظاهر البطولة وذكريات الأبطال والفضلاء.

والمعجب أن بركسن وابن الخطيب يتفقان على طول الخط في هاتين الوجهتين الخلفيتين فعلاوة على تقدير لسان الدين للعواطف الفطريّة السليمة من النزغات الشيطانيّة يدافع عن العوائد الاجتماعيّة ويطالب بإجرائها كمجموعة من الأخلاق العمليّة.

والوجدان عامل هام في الحياة الخلقية فبقوة الوجدان وسموه تعرف قيمة النفوس والعاطفة أجدى في الأخلاق وأبلغ أثراً من العقل لأن الإنسان يسير إلى الخير بقلبه والإرادة وإن كان زمامها هو العقل - فإن الكمال يقتضي منها أن تذكّيها العاطفة ويحركها للوجدان.

ولكن خصوم بركسن يعترضون عليه قائلين: إن في العقل استدامة وطمأنينة ينعلمان في الوجدان فالعاطفة غير قارة والوجدان قابل للاغترار والتطرف يتعجّله الضنى وينهكه الاستمرار والوتيرة.

وللعاطفة جمحات لا يردعها إلا منطق العقل!

الفصل السادس

أصول الأخلاق

إن أصول الأخلاق وأمهات الفضائل عند ابن الخطيب هي نفس الأصول عند الغزالي تربياً وتعريفاً وعدداً وهذه الأصول هي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل فالحكمة حالة للنفس تدرك بها الصواب من الخطأ في الأفعال الاختيارية والعدل وهو المجموع حالة تسوس الغضب والشهوة وتعملهما على سبيل العقل والشرع استرسالاً وانقباضاً والشجاعة انقياد القوة الغضبية للعقل اقداماً واحجاماً والعفة تؤدب الشهوة بأدب العقل والشرع فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة فيتنفرع من قوة العقل من اعتدالها حسن الرأي وسلامة الفطرة واستقامة التدبير والتفطن لدقائق الأشياء ومن انحرافها مع الزيادة المكر والخداع ومن انحرافها مع النقصان البله والحمق.

وينبثق من الشجاعة مع الاعتدال كسر النفس والاحتمال والكرم والنجدة والشهامة والحلم والثبات والوقار ومن انحرافها مع الزيادة التهور والصلف والكبر والعجب ومن انحرافها مع النقصان المهانة والذلة والخسة وصغر النفس.

وينشأ عن العفة مع الاعتدال السخاء والحياء والصبر والقناعة والورع والمساحة والظرف ومن انحرافها مع الزيادة والنقصان الحرص والشره والخبث والوقاحة والتبذير والمجانة والحسد والملق.

العدل

يطلق ابن الخطيب لفظة العدل فيريد بها الاعتدال أي لزوم الوسط وعدم الانحراف لا إلى جهة التفريط والنقصان ولا إلى جهة الإفراط والزيادة فإذا قيل إنسان عادل أريد به رجل يضع الأشياء مواضعها أو يتركها على الأقل في وضعها الطبيعي الذي اقتضته فطرة الأشياء ونظام الوجود فالعدل يقابل إذن الاختلال الذي يتمخض عن كل حركة بل كل سكون غلب عليها التطرف إلى إحدى الجهتين وابتعدت عن التوسط الذي هو مقياس الكمال وأقول سكون لأن الانقباض أي عدم الحركة في حالة وجوبها والإخلاد إلى السكون عند قيام باعث العمل هو أيضاً خروج عن حد الاعتدال.

ذلك ما نجاه أيضاً عند أفلاطون الذي ينقل عنه ابن الخطيب في طليعة من ينقل عنهم من الفلاسفة القدامى فالنفس غير العادلة أي غير المعتدلة عند أفلاطون هي النفس التي تستسلم للأهواء أي تصاع لبعث الشهوة أو داعي الكبرياء وهما عاملان أو قوتان مطبوعتان على الإفراط والخلل والكبرياء هنا هو ما يسميه ابن الخطيب بالغضب لأن الكبرياء فرع عن القوة الغضبية أما النفس العادلة فهي التي انضبطت في الحدود المناسبة بفضل مراقبة العقل (يزيد ابن الخطيب الشرع).

إلى هنا ينتهي الاتفاق الصريح بين ابن الخطيب وأفلاطون الذي ينظر إلى العدل كتناسق باطني للنفس التي تخضع أجزائها لنظام وتدرج أشبه في حدودهما بالنسب الملحوظة بين نبرات اللحن الموسيقي - ولكن لعل لسان الدين الذي يقول «بأن العدل حالة تسوس الغضب والشهوة وتحملها على سبيل العقل والشرع استرسالاً وانقباضاً» يقصد بهذه الحالة ما قصده أفلاطون من توازن العناصر النفسية وتناسق نزعاتها وميولها وقد تكون نظرية التوافق هذه أقوى عند أفلاطون لأنه لا يقتضي ولا يتطلب مجرد اتساق الميول ونحن نلمس هذا الاتجاه في نفس الصراحة والجلاء الأفلاطوني عند الغزالي الذي يقول: «وكما أن حسن الصورة الظاهرة لا يتم مطلقاً بحسن العينين دون الأنف والفم والخذ بل لا بد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر فكذلك في

الباطن أربعة أركان لا بد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق وهي قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث...».

ولكن أفلاطون يزيد على كل من ابن الخطيب والغزالي نظرية قوامها أن قيام هذا التوافق والتناسب بين ملكات النفس وقواها لا يطبع بطابع الاعتدال فحسب بل يمنحها الوجود بما يضيفه عليها من خواص طبعها فالنفس تفقد وجودها بمجرد ما تصبح فريسة للعواطف لأنها تتشعب حينذاك إلى عناصر حيوانية.

ونظرة واحدة إلى المقامة السياسية الخطيبية التي يمكن أن نشبهها رغم قصرها بالمدينة الفاضلة أو الجمهورية الأفلاطونية - تكفي لمعرفة مدى التشابه الفكري والتجانس النظري بين أفلاطون وابن الخطيب في كثير من مقومات الحياة المدنية والسياسية!

فأفلاطون يرى أن من صميم العدالة الاجتماعية احترام قيم أفراد الرعية وتقديمهم أو تأخيرهم تبعاً لأحقيتهم المرتكزة على هذه القيم فالمساواة الحق التي هي عند أفلاطون مبدأ العدل معناها معاملة الناس على قدر مستوى وقيمة طبيعتهم وذلك بتحويل كل واحد منهم ما يناسبه.

ونحن نجد نفس هذا التأسيس لمبدأ العدالة عند ابن الخطيب الذي يوصي الأمير بالعدل في رعيته وذلك بتوزيع المناصب على أفرادها تبعاً لقيمتهم واستعدادهم النفسي والجسماني وقد يصدك ما تجده في غضون نصائحه من نمرة أرسطراطية ظاهرة كتوصيته للملك بأن يجتنب في خدمته «من كان منشأه خاملاً ولأعباء الذنائة حاملاً» ولكن إذا رجعنا لمظان أخرى من كتب الرجل ورسائله وجدناه يعتبر التقوى أساس التفاضل بين الناس وقد نرى في تقييد ابن الخطيب الخمول بالذنائة تحديداً لفكرته لأنه كان يرى أن الغالب على الناس الخاملة عدم التشبع بمقومات الكمال الاجتماعي فإذا تحققت صفة التقوى في الشخص انعدم احتمال النقصان.

ولا بد لإقامة هذا العدل من سلطة وهذه السلطة عند ابن الخطيب هي الأمير الذي يجعل نفوذه «وفقاً على الاتصاف بالعدل والانصاف والحكم بالسوية» وكذلك الأمر عند أرسطو وسانت طوماس (St. Thomas) الذي تأثر فعلياً كابن الخطيب بنظريات الغزالي الخلقية والصوفية (راجع كتاب كارادوفو عن الغزالي وكتابه «مفكرو الإسلام»).

وقد كتب بريدو في كتابه «الأخلاق» لدى كلامه على العدل والمساواة ما ملخصه:

«يظهر أن العدالة وجدت في المساواة أساسها الحق فالعدل أن ترضى بحياة الغير كما ترضى بحياتك وأن تحترمها كما تحترم حياتك الذي يؤدي بك إلى الاعتراف لجميع الناس بحقوق متساوية»، وقد نص الفيلسوف كانط على هذا حيث قال: «إعمل دائماً كما لو كنت تعتبر الإنسانية - سواء في شخصك أم في شخص الغير - بمثابة غاية لا وسيلة» وكذلك برودون (Proudhon) الذي يقول: «العدل هو احترام الإنسانية احتراماً تلقائياً متبادلاً مهما تكن الأشخاص والظروف ومهما تكن الورطة والخطر».

ونجد عند ابن الخطيب تطبيقات قيمة لمبدأ المساواة كأساس للعدالة في مختلف ما كتب عن الأخلاق فهو يحذر من الزنا وينصح من غلبت عليه غرائزه أن يفكر قبل الإقدام على هنك عرض الغير بهل يجب هو أن يزني هذا الغير بأهله! وهذا نهاية في قوة الشعور بالمساواة الحاملة على الاعتدال وقل مثل هذا في الربا أو الغش والرشوة والزور فالعدل لا يقتضي تحريم الربا إلا لأن المساواة تنخرم بين الدائن والمدين حيث يؤدي الحال بأحد الرجلين إلى الإثراء على كاهل صاحبه! والتدليس والزور؟ ألا يرميان في جوهرهما إلى سلب الغير من ماله ومتاعه لفائدة شخصية!؟ وكذلك الرشوة!

وهذا العدل نتاج للعقل عند جل الفلاسفة المحدثين لأن العدالة - كما يقول بريدو - بناء مستديم يركز - كالعلم - على حساب وقياس قابلين للخطأ والانحراف أما عمل القلب فإنه كالإحسان الذي يحس الإنسان بكماله بمجرد ما يفعله! فضابط التمييز بين ميدان العقل وميدان الوجدان في الأخلاق عند

هؤلاء الفلاسفة هو ما نشعر به من حاجة إلى تصحيح كل ما يصدر عن العقل بينما ينتظم نتاج الوجدان انتظاماً لا يقبل النقص، ولعل هذا هو سر ضرورة تقديم الخاطر الأول- كما يقول الحسن البصري- في كل شيء لأنه ينبعث عن الوجدان مباشرة وعن الفطرة السليمة بينما تخرج الخواطر التالية بعناصر عقلية تلمز بساطتها الفطرية وحسن انتظامها وتحرف ذلك الاندفاع الفطري والانجذاب التلقائي نحو الخير والكمال.

ولعل هذا يفسر لنا ما نجده عند ابن الخطيب من تردد في هذا الباب فهو يصرح تارة بأن العقل لا يهدي إلى الأعمال المنجية وأن الشرع هو مقياس الحسن والقبح والنقصان والكمال والفطرة السليمة هي التي تؤدي إلى الصواب ثم يؤكد تارة أخرى أن العقل يهدي (كما في فصل الأسباب من الحب الباب من الروضة) فلسان الدين يقصد بالعقل في كلتا الحالتين العقل النظري (وإن كنا نراه يطلق العقل أحياناً على مطلق التعقل والتمييز لأن التعقل والتمييز في هذا الباب شيان ضروريان لا يماري ابن الخطيب في بدايتهما في جميع الحالات والعقل النظري هو الذي يتردد الإنسان في قبوله كميّار للخير والشر في الأخلاق! فلا يبعد أن يكون تردد ابن الخطيب راجعاً لكون مفعول العقل النظري يقوى ويضعف تبعاً للحال والموضوع فإذا قوي قارب الشرع والوجدان الصحيح (أو قل الفطرة السليمة) في الإصابة وإذا ضعف ضاعت جدواه وتلاشت عائلته.

وقد كان باسكال يرى أن القلب (أي الوجدان والفطرة في اصطلاح ابن الخطيب لا القلب نفسه لأنه محل الفكر) فوق العقل لأنه إذ يحملنا على الإحسان والعطف يكون واثقاً من نفسه وثوق الفطرة ويكشف لنا عن حقائق جوهرية بنور الإلهام!

درجات الأخلاق

يرى ابن الخطيب أنه لم يبلغ أحد من كمال الاعتدال ما بلغه ذلك العارف الذي فاق الخلق في محبة الله ومحبة الرسول الذي بعث لتمام مكارم الأخلاق وتتفاضل درجات الناس بحسب تخلقهم بالأخلاق النبوية وبحسب تفاوتهم في ذلك يكون بقاء ذواتهم من ذاته والبعد والقرب من حقيقته ولا شك أن النبوة أعلا هذه الدرجات ثم تليها درجة العارف الوارث المتخلق بخلق القرآن وخلق الرسول، ومعنى التخلق بأخلاق القرآن أن تحيد النفس عن الشرور والظلمات وهي الأوصاف التي لا يتصف بها مفيض الخيرات ومعطي الوجود، ومفيد الكمالات والاتصاف بأوصافه وذلك يحصل بصلاح الأخلاق وخلع مساوي الأوصاف وقطع مواد الشهوات والاقتصار من شواغل الجسم على ما دون الضرورة حتى تستضيء النفس وتذهب كدوراتها ثم يقصر الفكر على جلال الله حتى يحصل الاستغراق ويتصل نور النفس بالأنوار القدسية ويتحد بها.

علاج الأخلاق

وكما أن الجسم يتصف بكميات من حر والتهاب وبرد وجوع واعتدال هو واسطة بين طرفين فكذلك القلب والنفس تتصف عند ابن الخطيب بكميات الخواطر والخواطر هي المؤثرات في القلب تنبه بعد الغفلة وتحرك الإرادة وتبعث على العمل.

والأمراض النفسانية كالأدواء الجسمانية يمكن علاجها ويكون ذلك على

يد طبيب أطلعه الله بنور العرفان على تشريح النشأة والأطوار والخطرات حتى صار عارفاً بحقائق الأدوية النفسانية والأدوية المزيلة لها وربما عالج المريض نفسه «فإن رأى الطبيب بعد أعمال قوة الحسد وحكم الفراسة علة المريض... قدر الدواء بالنسبة لطبع المريض وقوته من الأقوال والأذكار والأعمال مما يقاوم العلة ويضاد السبب حتى يرتفع عن القلب الوجداني الاعتدالي عرضه وعن السر والروح مرضه» فإذا حصل البرء واستقرت حالة الراحة اقتصر بالمريض على ما يحفظ الصحة ثم إذا حسم الأسباب القصوى وقطع المواد بحسب كل شخص من مراعاة كم وكيف رجع إلى تحليل المستقر ومقابلة المزاج بضده فعالج مرض الجهل بالتعلم ومرض البخل بالكرم ومرض الكبر بالتواضع ومرض الشره بالكف عن التشابهات ويمجري القياس على هذا في سائر الأمراض ويلج ابن الخطيب على الطبيب النفسي في لزوم التحري وتقدير العلاج وعدم الشطط في تكييف الدواء فإن كانت علة النفس مثلاً هي الكبر حاول ردها إلى حد وسط من التواضع لا يفضي إلى الملق والحسة لأن العلاج إذا جمع وخرج عن الحد الصناعي أخرج المزاج إلى طرف آخر من المضادة فلتقع إذن على الوسائط المحافظة وهذا التوسط هو ما يسمى «بالاعتدال في قوى النفس وأوصافها دون الميل إلى منحرف أطرافها» كما يقول القاضي عياض (الشفاء ص 74) وهذا هو ما يقوله كذلك أرسطو الذي يعرف الفضيلة بأنها تحاشي الأطراف ولزوم الوسط.

والتهذيب لا يحس القوى المنسوب إليها الاعتدال والانحراف لأن هذه القوى أصول لا تدفعها الحيلة ولا تستأصلها المعالجة إذ هي مركوزة في الغريزة الأولى بل هي من أركان الذات ومتممات الصورة التي بها يقع الاعتدال والتوليد والمدافعة «والحيلة» إنما تتناول تهذيبها وقهرها إلى أن يحصل منها المراد الذي يسهل الوصول إلى الله.

وخير ذريعة لتهذيب النفس هي العلم في نظر ابن الخطيب الذي لا يختلف في هذا عن سلفه ابن سينا الذي لم يكن يرى للحياة المادية والخلقية معنى بغير المعرفة حيث يقول:

هذب النفس بالعلوم لترقى وذر الكل فهي للكل بيت
إنما النفس كالزجاجة والعد سم سراج وحكمة الله زيت
فلذا أشرقت فلأنك حي وإذا أظلمت فلأنك ميت

ويؤكد ابن الخطيب «أن سبيل مجاهدة الهوى ورياضة النفس على فك
أناملها عن هذه الخدع تكون من وجوه مكتسبة ومن وجوه غير مكتسبة فمنها
أن تكون النفس مستعدة لهذا الشأن ملائمة له بفطرتها ومنها أن يكون
المرئاض يعمل على شيخ يلقي رتمه بيده فيهدبه قبل أن يسبقه إليها الشيطان»
وهذا هو ما أوضحه ابن خلدون في كتابه «شفاء السائل».

وإذا بقيت النفس جامحة رغم ما تحاط به من أسباب العلاج فقد يكون
ذلك راجعاً لكونها لم تؤخذ عن معرفة ودراية وهذه الحالة هي التي أشار إليها
ابن الخطيب عندما تسأل قائلًا:

ما لي أهذب نفسي في مطالبها والنفس تأنف تهذي وتهذي بي؟

غاية الأخلاق

وإذا صحت هذه العلوم التي هي عامل مهم في التهذيب تقدست
النفس ومازجها صفاء وعرفت الكمال وواجهت الخير المحض وتعشقت
للأنوار الإلهية واعتلقت بالعروة الوثقى لا تلوي على ما تعشقت من لذات
الجسم فنالت السعادة التي معناها الحياة الدائمة ومشاهدة أنوار حضرة الحق
وهذه السعادة هي غاية كل تهذيب وسلوك ورياضة ومجاهدة.

هكذا يقول ابن الخطيب! ولا يخفى ما للروح الصوفية من أثر في هذا
الكلام! ولعلنا إذا اقتصرنا على «الروضة» وحدها في البحث عن الغاية التي
رسمها ابن الخطيب للأخلاق وجدناها محصورة في السعادة الآخروية أو في
نيل مقام الكشف والشهود في الدنيا فهل معنى هذا أن الرجل لم يكن يرى
للأخلاق غاية اجتماعية؟ إن الروضة يغلب عليها الطابع الصوفي والصوفية لا
ينتجعون غاية سوى الوصول إلى الله والتنعم بقربه وهذا أمر لا يعني المجتمع

لأنه شيء بين الرب والمربوب! غير أن ابن الخطيب يصف لنا في الوصية التي خلفها لأولاده وفي «المقامة السياسية» التي كتبها على لسان أحد منادمي هارون الرشيد - طائفة من الفضائل الاجتماعية ويحثنا عليها محاولاً تحبيبها للنفس ببيان أثرها الطيب في حياة الفرد والجماعة.

فبينما نرى الغزالي يغلب الفضائل الفردية التي لا تهم إلا حياة صاحبها الحاضرة والمقبلة كالقناعة والعزلة والزهد - نرى ابن الخطيب يهتم - في غير الروضة - إهتماماً خاصاً بالخلق الذي تتنظم به أسلاك الاجتماع كالأمانة وحسن العهد ومراعاة الحقوق والعدل والصدق في المعاملة والقول وهذه الشيم المثلث لها غاية في ذاتها وليس الجزاء عليها في الدار الآخرة إلا شيئاً عارضاً إضافياً اقتضته الحكمة والعدل.

وبقدر ما يهتم ابن الخطيب في «الروضة» بالفضائل السلبية التي لا تبعث صاحبها على المغامرة في مضمار الحياة كالتوكل والزهد والتفويض - بقدر ما يعني في بقية كتبه بالأداب الإيجابية والفضائل العملية كالشجاعة والاقدام والسعي والكد وإذا كان الغزالي لم يعن - كما يقول زكي مبارك في كتابه «الأخلاق عند الغزالي» - بشرح الفضائل الإيجابية فما ذلك إلا لأن «الإحياء» - وفيه عصارة نظرياته الخلقية - كتاب تملكته الروح الصوفية التي تغلب جانب التخلية على جانب التحلية لاسيما في المراحل الأولى التي يعني بها «الإحياء» ولا يخفى أن الزهد والجوع والتوكل والخوف - وكلها فضائل سلبية - هي من دعائم الحياة الصوفية والصوفي ميل إلى التواضع رغب في الخمول الذي هو أصل كثير من السمات السلبية ومثار لها.

الفصل الثامن

الإرادة

الإرادة مناسبة تتقدم كل عمل قبل الشروع فيه وهي تنبعث عن الخاطر الذي يؤثر في القلب ويحرك الرغبة (وليست الرغبة في اصطلاح ابن الخطيب إلا الإرادة) ثم تتكفل تلك الرغبة بتحريك العزم الذي يحرك بدوره الثبات والثبات هو الذي يبعث الأعضاء على العمل وعلى الاستمرار في العمل فمبدأ الأفعال إذن خواطر لا تلبث بعد التأثير على القلب الذي هو مركز المعرفة أن تنقلب إلى إرادة وهنا يلتقي ابن الخطيب مع الغزالي الذي يرى أن الإرادة هي ما ينبعث عن المعرفة ويسخر القدرة وهذا النوع من الإرادة هو الذي يقصده علماء الأخلاق ويسميه الغزالي بالنية والقصد حيث يقول: «إن النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى وهو حالة وصفة للقلب» («إحياء» ج 4 ص 381).

والخواطر تنقسم إلى ما يدعو إلى الشر وهو ما اتصف به الطرفان الخارجان عن طبيعة الاعتدال ويسمى وسواساً لأن سببه شيطاني وإلى ما يدعو إلى الخير وهو يتصف به الوسط ويسمى سببه ملكياً. قال الحسن البصري: «إنما هما همان يحوكان في القلب هم خير وهم شر» والإرادة تتبع الخاطر في وجهته نحو الخير أو الشر.

أما النوع الآخر من الإرادة فهو الذي يقصد به نهوض القلب إلى طلب الحق والذي عرفه القشيري بأنه مبدأ طريق السالكين وابن سينا بأنه أول درجات العارفين ويسمى السالك في هذه الطريق بالمريد وهو في نظر كل من

ابن الخطيب وابن خلدون من لا إرادة له لأن من كانت له إرادة فليس
بمريد:

يقول ابن الخطيب:

أعط ما استطعت كل إرادة والا فمضى القوم عنك بعيد
تكون مريداً ثم منك إرادة إذا لم ترد شيئاً فأنت مريد
وقد قال القشيري: سمعت الأستاذ أبا علي يقول: «الإرادة لوعة في
الفؤاد ولدغة في القلب وغرام في الضمير وانزعاج في الباطن ونيران تتأجج في
القلوب».

وهذا النوع من الإرادة يعبر عنه ابن الخطيب أحياناً بالمحبة ويتساءل
هل يتأخر عن المعرفة أم يتقدمها في كلام سننرج عليه في عمله.

وبفضل هذه الإرادة طوى العارفون المقامات والأحوال!

وابن الخطيب يحشر النوعين من الإرادة فيما يسميه بالأصول (أصول
الرياضة) غير أنه يعبر عن النوع الأول بالقصد ويعرفه بالإزمام بينما يعرف
الثاني بالنهوض لطلب الحق أما العزم الذي هو بين هذين فالمراد به تحقيق
القصد.

الجبر والاختيار

اختلفت الفلاسفة وعلماء الأخلاق كما اختلف غيرهم من علماء الدين في
حظ الإرادة البشرية من الحرية فأطلق قوم لهذه الإرادة الاختيار وقيدها
آخرون بالجبر ووقفت طائفة ثالثة موقفاً وسطاً بين هذا وذاك.

فماذا كان موقف ابن الخطيب؟

إنه يرى أن الكسب فعل يخلقه الله في العبد كما يخلق القدرة والإرادة
والعلم فيضاف الفعل إلى الله خلقاً لأنه خالقه وإلى العبد كسباً لأنه عمله
الذي قام به. وإذا كانت العرب تقول: «حركت القضيب فتحرك» فتجعل

الحركة بين فاعلين: حركة للمتحرك وفعلاً للمحرك فذلك أقرب - كما يقول ابن الخطيب في الروضة - لمكان القصد والعلم والقدرة ثم الطاعة والمعصية للعبد من حيث الكسب ولا طاعة ولا معصية من حيث الخلق والخلق لا يصح أن يضاف إلى العبد لأنه إيجاد من عدم والفعل موجود بالقدرة القديمة لعموم تعلقها بالقدرة الحادثة «فالحادثة تتعلق ولا تؤثر وهي تصلح للتأثير لولا المنع وهي بالمنع أحق بالقدرة القديمة عند التوارد».

وابن الخطيب لا يختلف عن سلفه الغزالي الذي يقول:

«بل الله تعالى خلق القدرة والمقدرة جميعاً وخلق الاختيار والمختار جميعاً فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي كسب وصفة» ([حياة] ج 1 ص 120).

ويستدل ابن الخطيب على هذه الوجهة التي يصفها بالسنية بالأدلة السمعية كقوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ ﴿الله خلقكم وما تعملون﴾ وقد أثبت الله الكسب والفعل للعباد لأنه يخاطبهم في عدة آيات بـ ﴿تعملون﴾ - ﴿تعملون﴾ - ﴿تسبون﴾ - ﴿تصنعون﴾.

ويستنكر مذهب الجبرية الذين يزعمون أن العبد في قبضة القدرة كالميت بين يدي الغاسل لا علم له ولا اختيار ولا قدرة لأنهم جحدوا - في نظره - العقل والنقل فجحدوهم للعقل والضرورة ظاهر لأن الإنسان يفرق بنفسه بطريق الوجدان بين حركة اختيار واضطرار ويدرك أن حركة المختار هي غير حركة المرتعش ومن أنكر هذا الإدراك أنكر ضرورة الوجدان.

وقد أقام الغزالي نفس الدليل عندما تساءل مستكراً: «كيف تكون (الحركة) جبراً محضاً وهو (أي العبد) بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟» (نفس المصدر والصفحة).

ولعل ابن الخطيب تأثر في وجهته بالإحياء فإذا كان قد استمد فعلاً فقد يكون إغفاله لايراد ما استدل به الغزالي من عدم إحاطة العبد بتفاصيل ما

لحركاته من أجزاء - على أن الحركة ليست اختياراً محضاً - مقصوداً حيث لم يستسغ تعليق الاختيار على إثبات معرفة الأجزاء والاعداد علماً أن «العمل الاختياري» - على حد تعبير زكي مبارك - قد تكون له لوازم ضرورية لا يتنبه لها المرء ولا تكون غفلته قادحة في اختياره وهذا يدلنا - إن صح - على أن ابن الخطيب وإن كان كثيراً ما ينقل حرفياً عن بعض سلفه - إلا أنه ناقل محقق كغيره من الفلاسفة أو المتفلسفين الذين تصرفوا في تراث السلف وصبغوه كلُّه أو جزءاً بصبغة تتفق ووجهتهم الخاصة!

وقد انتقد ابن الخطيب على الجبرية أخذهم بآيات الخلق وإهمالهم لآيات الكسب وما أثبت الله من الصفات للعبد مساوين مثلاً بين شرب الرجل الخمر وإيجادها مع أنها في حكم الشرع مختلفان وفيما يرجع إلى الحس والوجدان متباينان!

وكما يحمل ابن الخطيب على المتطرفين من الجبرية كذلك ينتقد مذهب القدرية الذين يزعمون أن الأمر أنف أي مستأنف لم يسبق به علم ولا كتاب وإنما يعمل عند كونه ولا خبر له قبل ذلك وإن العبد يستقل بخلق أفعاله ولكن القدرية يهملون بهذا الادعاء صريح الآية ﴿الله خلقكم وما تعملون﴾ كما ينقضون ما يدعونه الحس والوجدان من سبقية العلم من حيث المحاذاة والموافقة قبل الوقوع.

وعلى هذا فابن الخطيب كالغزالي من الصنف الثالث لا يقول بالاختيار المحض ولا بالجبر المطلق ولكن يتوسط بين الطرفين المنحرفين فينسب للعبد نوعاً من الاختيار وينسب إليه قدرة حادثة صالحة للتأثير ويعلق به بحكم التبعية نوعاً من المسؤولية في غير الحركات الاضطرارية.

وهذا الموقف الوسط هو موقف الأشاعرة الذين يرون أن الإنسان مختار في قالب مجبور وأنه أشبه براكب سفينة تمخر عباب المحيط فهو حر مختار يسير كيف شاء وأين شاء داخل هذه السفينة ولكنه مجبور مسير هو وسفينته بعوامل خارجية وكذلك الإنسان في سفينة الوجود والأشاعرة قريبون في هذا من

القائلين بالنظرية الاتفاقية أو نظرية الظروف والمناسبات (Occasionnalisme) ومعناها أن كل فعل إنما هو في الحقيقة لله ولكنه يظهر على نحو ما يظهر إذا تحققت ظروف خاصة إنسانية أو غير إنسانية حتى لكأنما يخيل للإنسان أن الظروف هي التي أوجدته ومن أنصار النظرية الفيلسوف الفرنسي مالبرانش (Mallebranche).

الفصل التاسع

الوسائل والغايات

إذا قرأت «المقامة السياسية» لابن الخطيب خرجت بفكرة يتحاشى لسان الدين التصريح بها ولكنه يطبقها تطبيقاً صارماً وهذه الفكرة هي تلك التي تتلخص في المثل المشهور «الغاية تبرر الوسيلة» فالتجسس على شؤون الناس رذيلة ولكنه يشرف إذا أريد به وجه شريف كتجسس الملك على وزرائه وولادة مملكته للتعرف على أسلوب معاملتهم للناس ومقدار ائتمارهم بأمره وطاعتهم لقانون الدولة. واستعمال القوة وسيلة غير شريفة ولكنها تنبئ إذا صرفت لغاية شريفة كإقرار الأمن في البلاد وكالضرب على أيدي الثائرين! والغلظة من أسوأ الذرائع ولكنها تجمل إذا استعملت مثلاً في تربية البنين لأن الإشفاق والحنان ادعى للإضرار بهم من غلظة الجنان!

وابن الخطيب يوصي الأمراء بأن يحظروا على خدمتهم بحد السيف مخالفتهم ولو في صالحهم وهذه الوسائل سيئة في ذاتها ولكنها تفتقر إذا راعينا أن إطلاق اليد مثلاً للخدم قد يفسد شؤون المملكة ويؤدي إلى الإضرار بحقوق الرعية.

والتهافت على المال رذيلة ولكن تهافت الملك على جمعه من وجوهه المشروعة فضيلة لأن المال الموفور المصون أمن الحصون ولأن من فل ماله من الأمراء قصرت آماله وقصور الأمل بالنسبة للأمم معناه الوقوف والوقوف انحطاط وتقهر.

فلم يبق إذن شك في أن ابن الخطيب يجعل شرف الوسيلة وخساستها منوطين بشرف الغاية وخساستها.

ولكن هذه الأمثلة التي أوردناها غير كلاسيكية بمعنى أنها لا تعرض كأ نموذج في دعم مثل هذه القضايا وكم كان بؤدنا أن نعثر عند ابن الخطيب على ذلك المثل المألوف وهو إباحة الكذب لأغراض شريفة كما عند الغزالي الذي يقول:

«الكلام وسيلة إلى المقاصد فكل مقصود محمود يمكن الوصول إليه بالصدق والكذب جميعاً فالكذب فيه حرام إن أمكن التوصل إليه بالصدق وإن أضح التوصل إليه بالكذب دون الصدق فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك القصد مباحاً وواجب إن كان المقصود واجباً وكما أن عصمة دم المسلم واجبة فمهما كان في الصدق سفك دم امرئ مسلم قد اختفى من ظالم فالكذب فيه واجب ومهما كان لا يتم مقصود الحرب أو صلاح ذات البين⁽¹⁾ أو استمالة قلب المجنى عليه إلا يكذب بالكذب مباح» (إحياء ج 3 ص 139).

وقد تشدد الفيلسوف كانط في معارضة هذا المنهج لأنه لا يرى لواجب الصدق ثبنا تبرر خرومه فالكذب في نظره أفحش الرذائل لأن في الكذب إسفافاً بالعقل الذي لا يمكنه أن يهدف لغير البحث عن الحقيقة وإذاعتها - ومسا بثقة الألباء فالتزام الصدق فرض مطلق مستديم ولو أدى الكذب إلى إنقاذ حياة فرد من الأفراد.

وقد احتدمت مشادة جدلية بين «كانط» و«بينجمن كونسطن» (B. Constant) الذي استنكر تطرف زميله وأكد في غير موارد بأن الصدق لا يجب التزامه إلا في حق من يستحقه وأن من حقنا أن نخاتل بالكذب مجرمًا سفاكاً يبحث عن رجل ليودي بحياته ولكن كانط لم يتردد في التعقيب مؤكداً أن الصدق فوق هذا الحق وأن هنالك فرضاً مطلقاً إزاء النفس وإزاء الإنسانية وهو صرف الفكر دائماً نحو الحق واتخاذ الصراحة مطية لتبليغه والإعراب عنه!

(1) ورد في «الأدب العربي» للبخاري حديث «ليس الكذاب من يصلح ذات البين».

الفصل العاشر

المعرفة والحب أساساً الفضيله

لا يمكننا أن نتبين الفضائل كما يراها ابن الخطيب دون أن نضطر إلى مزجها وتحليلها ودعمها بعوامل الحب وآثار الحب لأن الحب عند لسان الدين هو أصل الوجود وباب لجميع المقامات الصوفية والأحوال الذوقية وهذه المقامات تدرج فيه وتتخلله فلا يمكن درسها منفصلة عنه مجردة منه .

وما بالك بعاطفة ينبعث عنها - تبعاً لانحرافها لجهة نقصان أو اعتدالها أو ميلها لجهة الزيادة والإفراط - جميع الأخلاق المدمومة وكامل السمائل المحمودة! أليس الخير هو ما يلائم طبع النفس ويظفر بحبها؟ والشر هو ما ينافر هذا الطبع ويؤو بكراهية النفس وبغضها؟

الحقيقة أن الحب عاطفة اضطلعت بالدور الأول في نظريات ابن الخطيب الأخلاقية بحيث لا يتأتى لمن أراد درس هذه النظريات أن يجردها عن فكرة الحب وأن يحاول استشفاف كنهها والكشف بغير واسطته عن حقيقة الفضائل وخصائصها ومميزاتها .

إن جميع الفضائل مطلوبة من أجل الحب وهذا الحب مطلوب لذاته وهي إما وسيلة إلى المحبة أو ثمرة من ثمراتها فالتوبة هي من أسباب الحب لأن الوصول إلى المحبوب متعذر بغير تطهير السر عما سواه وكذلك الخوف الذي يسوق الراكب إلى مناج التوبة أما الزهد فهو حقيقة الخروج عما سوى المحبوب (والمحبة في هذه الحالة متحجرة جداً) وما قلناه في تلك الفضائل (أو قل المقامات إذا أردت أن تبقى داخل النطاق الصوفي الضيق الذي يمحصر فيه

ابن الخطيب الوجهة الخلقية نقوله كذلك في الصبر والشكر والتوكل والرضى .

أليس الصبر هو حبس النفس عن البلوى وعقل اللسان عن الشكوى ولجام الشوق الذي يلزم عند الطموح ويكسر سورة الجموح؟ أليس هو- في حق الخواص- التلذذ ببلاء المحبوب واستعذاب العذاب عن استغراق أسرار القلوب في هوى المطلوب لمشاهدة المسبب في الأسباب ورؤية المعذب في العذاب؟ إنه مظهر للمحبة عال وظاهرة مختصة بها من غير زوال.

والشكر؟ أليس هو السرور بالنعم وحسن استعمالها؟ أليس حظ الخواص- وهم مثل خلقية حية- من هذا المقام هو رؤية النعم والاعتراف بالعجز عن حق المحبوب مع عدم الاشتغال عن الواهب بالموهوب؟ وهنا يتأكد وجود المحبة لأن الحب والشكر كلاهما ثمرة للإحسان ولأن هذا المقام قدر مشترك بينهما، وأما التوكل الذي هو إلقاء رزمة المحب بيد المحبوب وإعلاق نعمته به فيكفي شاهداً على ارتباطه بالمحبة إن الله يحب المتوكلين.

والرضى كذلك وثمره من ثمرات المحبة ومقام كريم من مقاماتها إذ الرضى بجميع ما يفعل المحبوب قدم في الحب راسخة وغرة من غرر القوم شاذخة».

وما بالنا نذهب في هذا العرض الطويل والسياق المتسلسل وقد كان علينا أن نكتفي- في معرض التمثيل- بالتوحيد الذي هو أساس هذه المقامات؟ أليس التوحيد هو أخص بالمحبة وألزم لها كما أنها ألزم له؟ إذا ارتبت في صدق هذا التلازم فخبرني هل يتعين المحبوب بغير توحيده وهل يتوحد الواحد دون أن يحتكر من قلب محبه سويدهاء؟ اللهم لا!

وليست الإرادة والشوق إلا ثمرتين أيضاً لهذه المحبة!

ولكن هنالك عامل أساسي وباعث جوهري لهذا الحب وهو المعرفة «لأن الإنسان لا يحب محبوباً إلا بعد سبق العلم بكمال ذاته» فإذا أحبه اشتاق إليه وقاسى مرائر الصبر في طرق بابيه وتحاذب نفسه الرجاء والخوف من

الحجاب وفوات الحظ فإذا تمكن الحب أثمر الرضى بمراد المحبوب والزهد فيها سواء وتفريده بالكمال والجمال والتفويض إليه والغيرة على حماه .

فالحب شجرة لها أغصان وأفنان وأوراق وثمار وهي الأصل الذي تنفرع عنه الفضائل .

والأخلاق عبارة عن تعهد هذه الشجرة بالري الكافي من عيون العلم وشق الأرض التي هي النفس بمحراث التكيف وتهيتها لما يراد منها من إبداع بذر وغرس نواة واقتلاع الأصول الخبيثة وأمهات الشكوك كاعتقاد قدم العالم وعدم علم الله الجزئيات والاتحاد والحلول والتناسخ والإباحة ثم إزالة الأعشاب التي تضر الشجرة المغترسة بالطبع وتعاديها بالجواهر وهي الخلق الدميعة .

وقد ذكر ابن الخطيب أنواعاً ثلاثة من العشب التي تحب تخلية الأرض عنها :

1) العشب البهيمية الراجعة إلى القوة الشهوانية كالوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والشبق والهنك والزنا وما في معناه والمجانة والعبث والحرص والجشع والملك والحسد والشماتة فإذا اقتلع الإنسان من نفسه وهي أرض رياضته هذه الجذور المؤذية بآلة العزم غرس مكانها عشباً شريفة وفضائل مثل كالعفة والقناعة والهدوء والزهد والورع والتقوى والانبساط وحسن الهيئة والظرف والحيا والمساعدة وأمثال ذلك .

2) ما يسميه ابن الخطيب بالعشب السبعة الراجعة إلى بذر القوة الغضبية كالتهور والفرح والصلف والاستشاعة والكبر والعجب والاستهزاء والاستخفاف واحتقار الخلق وإرادة الشر وشهوة الظلم .

وعلى مقتلع هذا العشب أن يغرس مكانها الشجاعة والكرم والنجدة وضبط النفس والصبر والاحتمال والعفو والثبات والشهامة والوقار والرعي .

3) العشب الشيطانية الراجعة إلى بذر مشترك من القوتين مثل عشب المكر والخديعة والحيلة والغدر والنكت والدهاء والتلبيس والغش والكذب .

وبعد اجتثاث هذه الجذور يتعين غرس «الصفات الربانية» محلها كالعلم والحكمة والمعرفة والإحاطة بحقائق الأشياء .

ويذهب ابن الخطيب أبعد من ذلك فيحلل حتى بعض الأدوية التي تظراً على الأرض (أي النفس والقلب) من جهة الطبع والمزاج: فكما أن الأرض تتصف بكميافيات من حر والتهاب وبرد وجوع واعتدال فكذلك الأرض تتكيف بكميافيات الخواطر المؤثرة في القلب المحركة للإرادة .

مراحل تهذيب النفس

فالتهذيب يقع إذن في ثلاث مراحل :

1) المعرفة : التي يكفى عنها ابن الخطيب بالري والتي هي أساس كل نزوع إلى الكمال والتي تسبق حتى على الحب ينبوع الفضيلة ولكن المعرفة التي لا يعيننا أكانت جلية أم مكتسبة إنما تعين على تبيين الفضيلة من الرذيلة والنافع من الضار فهي لا تكفي وحدها أساساً للخير فلا بد إذن من إرادة تثير الشوق إلى الكمال .

فإذا كان سقراط يركز الفضيلة على العلم وحده ويعتقد أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف الخير دون أن يفعله ولا أن يدرك الشر دون أن يتوقاه فإن غيره من علماء الأخلاق المحدثين يرى ضرورة انضمام عامل آخر إلى المعرفة وهذا العامل هو الإرادة التي تحرك العزم وتبعث على العمل فابن الخطيب محق في عدم الاكتفاء بالمعرفة وحدها كباعث على الفضيلة والكمال وهو في هذا أقرب لفلاسفة القرون الحديثة منه إلى حكماء يونان .

ولعل الغزالي - رغم عدائه الصريح لهؤلاء الحكماء - أقرب في هذا الاتجاه إليهم منه إلى كثير من الفلاسفة الذين عاصروه أو تقدموه فهو لا يشترط مع العلم شيئاً سوى اليقين واليقين نوع من العلم الجازم وليس غيره ولكن الدكتور زكي مبارك يرى أن التقييد باليقين يساوي ما اشترط من إرادة وحب «لأن المرء متى تيقن نفع شيء أحبه أو كاد يحبه» ونحن نقول للدكتور :

لقد غفلت عن مصدر مهم من مصادر الغزالي وهو الحكيم الترمذي الذي أكد في الأصل 239 من كتابه «نواذر الأصول» ان أصل الفضائل (ومثل لها بالحياة - أي الحيوية - والذكاء واليقظة والانقياد والسرعة والوقار والحلم) هو «اليقين والحب والحياة» وإن من استقرت «المعرفة» في قلبه وهده الله لنوره أدرك الفضيلة وقد أراد الترمذي باليقين كالتغالي المعرفة الجازمة ولكنه لم يكفه اقتضاء اليقين عن لزوم الإرادة والحب لأن اليقين في نظر الرجلين شيء والحب شيء آخر ولعل الغزالي إنما أغفل الحب عمداً لأنه يرى كسقاط أن المعرفة كافية وحدها للبعث على الفضيلة ولذلك أسند الله تعالى في القرآن الخشية وهي من لوازم الحب والمعرفة حيث قال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾.

2) العمل: وهو تهيئة النفس باستئصال ما خبث من الميول والنزعات والمعتقدات.

3) غرس الفضائل وتكييف النفس بأمثل الهيات.

ميقات العمل

ويبرهن ابن الخطيب عن حكمة نفسانية عندما يطلب من مريد الفضيلة أن ينتجع وقت سكون النفس وهدوء الأعصاب لتحقيق غرس مثمر وهذا الوقت في نظره هو الهزيع الأخير من الليل ثم يأتي بالدليل لدعم نظريته مؤكداً أن قوى الإنسان الحالية وما تباطأ فيها من نزوع غصبي وميل شهواني تكون أول الليل مليئة بخيالات اليوم أقرب عهد بانتقاش متأدياتها في الحس المشترك فإذا انغمزت القوى بالنوم وانضمت الأرواح إلى مركزها عند غشيان الليل عادت نشيطة صافية فكان ذلك الوقت لباب أوقاتها وأبعدها من الأكدار وفي هذا الوقت تكون الأرواح الطبيعية والحيوانية وهي مراكب الأرواح الإلهية قد أخذت قواها لتعام الهضم بسبب النوم ولما يجب حينذاك من التواسم اللطيفة التي تنعش القلوب ببردها ولا شك ان النفس التي لم تمت في منامها تعود عوداً جديداً إضافياً وتكون إدراكاتها عند ذلك غير مشوبة.

ولعل هذا هو بعض سر تخصيص الصوفية العمل في الثلث الأخير من الليل!

اختيار الدليل في الرياضة

يرى ابن الخطيب انه لا مناص لمريد الفضيلة من دليل ينير له الليل ويدلله على العقبات.

فعلاوة على التدرج بالأدعية والاذكار يجب على المريد أن ينتقي أعوانه وخللانه من بين «العقلاء حسان الخلق البعيدين عن الفسق والابتداع والحرص على الدنيا».

والمرتاض محتاج في نظر ابن الخطيب إلى شيخ يلقي رتمه بيده فيهبه «قبل أن تسبقه إليها يد الشيطان» لأن من لم يكن له شيخ - في نظر ابن الخطيب أيضاً - «كان الشيطان شيخه» ولكن هذا الاحتياج يكون بحسب علم المرتاض وجهله.

ويشترط في الدليل العلم والتحقيق والسلوك:

أما العلم فلضرورة معرفة قواطع الطريق كالحلول والاتحاد ومعرفة الأنوار من الواردات الشيطانية.

وأما التحقيق فلأنه لا يصح الاقتداء إلا بمن عاين بنفسه سبب النجاة!

والشرط الثالث هو السلوك لأن المجذوب لا يقتدي به والسالك هو الذي يصلح للتربية ويستطيع أن يشق مع المتبع بعض مفاوز طريق الاكتساب.

وما كان المرشد ضرورياً الا لكونه يمكن المريد من مفاتيح معارف الطريق ومعصماته كالحلوة والصمت والجوع والسهرة: «فالجوع يرق به دم السويداء وينفسح مجال الروح وتومض من ثناياه بروق المكاشفة والسهرة يشيد الروح ويحد الفكر ويمكن من غنيمة الفراغ والحلوة تحصن من الشواغل وفعل الحواس وتحفظ من العوائد».

ولا بأس من الاستعانة بالألحان المناسبة الداعية إلى الحنين الجالبة للوجد المرفقة للشعور.. في تهذيب النفس فاللحن يهيج القلب ويحضه ويحرك داء المحبة.

ومن محركات العزيمة أيضاً الوعظ الذي يرى ابن الخطيب ان الغرض منه هو «وجهة النفس من جو السرور واللعب بالزور إلى جو الحزن والارتماس» من هنالك تأخذ بخطامها أيدي الاضطراب فتحصل اليقظة ثم التوبة ومنها يستقيم الطريق في منازل السائرين إلى الحق وعند ذلك يطوي بساط الزجر والوعظ بمد بساط الاعتبار والحب. وقد شبه لسان الدين النفس بالثكل من حيث طبيعتها لما فارقت من عنصر نور الله والعوالم النورانية والتي هي الشعاع والدثار والأمل والدار والحياة والجمال والوجود والكمال وإن كانت لا تشعر بالسبب ولا تستحضر العلة.

الفصل الحادي عشر

حب الوطن

حب الوطن عاطفة شريفة تغلغلت في أحشاء الناس وفضيلة تركزت في طباعهم وقد ناب ابن الخطيب منها علاوة على القدر المشترك بين البشرية حظ الموتور الذي زحزح عن مسقط رأسه ومسرح صباه ومعهد أنسه ومألوف متناه وأبعد قهراً عن مريع الآباء والأجداد ومنابت الخلال والأنداد ولعل هذا الحظ الزائد ليس له من مجالي الزيادة إلا سنوح فرصة الاستعلان والا فقد كان كميناً في «تضاعيف الجنان».

قال ابن الخطيب في مقامة يخاطب فيها الولي الصالح أبا العباس السبي:

«مزق شملي وفرق بيني وبين أهلي وتعدى عليّ وصرفت وجوه المكاييد إليّ حتى أخرجت من وطني وبلدي ومالي وولدي ومحل جهادي وحقي الذي صار لي طوعاً عن آبائي وأجدادي... وأنا قرعت باب الله بتأميك فالتمس لي قبوله بقبولك وردني إلى وطني عن أفضل حال».

ولكن كيف كان ابن الخطيب ينظر إلى هذا الحب؟ هل هو في نظره نوع من حب الذات انصرف إلى مراتع ترعرعت فيها هذه الذات منذ نعومة الأظفار؟ أم هو نوع من المناسبة تناسقت جناساتها الروحية وانتظمت أسلاكها منذ كان قلب الطفولة البريئة لا يزال على نقشه الفطري؟ قد يكون هذان العنصران أسهما معاً في تغذية هذه العاطفة وقد يكون لأحد العاملين إنافة على صاحبه في بعث هذه الروح فيكون لعامل الاغتراب يد في تقويتها غير أن

الذي يهنا هو أن ابن الخطيب كان مشبعاً بهذه الروح التي وصمه بالتجرد عنها المستشرق (بونس بواك) بدعوى هجره المزعوم لوطنه وإيثاره الموهوم للملكة بني مرين على ربوع الأندلس الرطيب ولن أكلف نفسي عناء تفنيد هذه الدعوى ما دام (دو الديكوا) قد تكفل بهذا الأمر حيث كتب في مقال له: «بالوثائق البربرية» (القسم الأول المجلد الثاني سنة 1917) ما معناه: «وأنا أريد هنا أن أجرد ابن الخطيب عما وصمه به بونس بواك (Pons Buigues) من أنه سعى في خراب وطنه» ثم ذكر أن من الغلط استعمال لفظة وطن في حق المسلمين وإطلاقها على المدلول الجاري عند الأوروبيين إذ ديار الإسلام كلها للمسلمين وطن فلا ينبغي والحالة هذه اعتبار تنقل ابن الخطيب من خدمة مملكة إسلامية إلى مملكة إسلامية أخرى جناية على الوطن ثم فند ما رمي به ابن الخطيب من نكران الجميل مستنداً إلى أحداث ووقائع تشهد بما طبع عليه لسان الدين من جميل الاعتراف وطيب الامتنان وحسن العهد.

على أن ابن الخطيب لم يهجر وطنه طبعاً مختاراً وإنما أكرمه على ذلك توارد الدسائس وتوالي الوشايات وكيف يتهم رجل بنكران حق الوطن وشعره ونثره يفيضان بالحنين الصادق إلى هذا الوطن! أما قرأت قوله:

بلاد عهدنا في قرارها الصبا يقل لذاك العهد أن يآلف العهدا
وقوله:

وطن قد قضيت فيه شبابا لم تدنس منها البرود مذمة
بنت عنه والنفس من أجل من قد خلفته خلال مغتمة

ولعل ذلك المهجران القاهر هو الذي ضاعف في نفس ابن الخطيب عاطفة النزوع إلى الزهد والخلوة بعد اليأس من أحلام الحياة فقد قال بعد البيتين الأخيرين:

كان حلماً فويع من أمل الدهر ر وأعماه جهله وأصمه
تأمل العيش بعلمنا خلق الجسد حم وبنياته عسير المرمه

نعم إن تغرب ابن الخطيب لم يكن عن طيب خاطر وقد كان له أثر قوي في حياته الخلقية ولو لم يكن من نتائجه إلا تحييز وجهة الرجل نحو الحياة الصوفية لكفى!

ولعل أصل هذه التهمة هي الرسالة التي وجهها ابن خاتمة لابن الخطيب وهي مثبتة في أزهار الرياض (ج 1 ص 265) حيث أنه على هجرانه الأندلس بقوله: «مضى توازن الأندلس بالمغرب أو تعوض عنها إلا بمكة أو يثرب؟ ما تحت أديمها أشلاء أولياء وعباد وما فوقه مرابط جهاد ومعاهد الوية في سبيل الله ومضارب أوتاد».

ولكن المتهمين أهملوا رد ابن الخطيب على هذه المؤاخلة حيث قال: «وأما تفضيله هذا الوطن (أي الأندلس) على غيره ليمن طيره وعموم خيره وبركة جهاده وعماران رباه ووهاده بأشلاء عبادته وزهادته حتى لا يفضلته إلا أحد الحرمين فحق بريء من المين».

ولابن الخطيب في توديع ابنه لما انصرف عنه إلى فاس:

بان يوم الخميس قرة عيني حسي الله أي موقف بين!
.. وطن نازح وشمل شتيت كيف يبقى معذب بين دين؟!

غير أننا نجد إلى جانب هذا التعلق نوع أزمة نفسانية كانت تعترى ابن الخطيب من جراء تألب أعدائه عليه في الأندلس فيظلم عليه جو العيش وتدلم في عينيه الحياة ويتوق إلى القرار من مغاني الأندلس لا بغضاً ولا كراهية ولا مللاً ولكن عزوفاً عن وموسة بعض ذويها الذين كان شغلهم الشاغل لإيغار القلوب على لسان الدين وقد ورد في رسالة وجهها ابن الخطيب لأحد وزراء ملوك بني مرين -عبارة تشعر بهذه الأزمة: «.. فإني كما يعلم الوزير.. منقطع الأسباب مستوحش من الجهة الأندلسية».

الفصل الثاني عشر

القوى النفسية والحب

اختصت القوى النفسية بنوعين من الحب:

حب الكمال الروحاني: يحب الإنسان من اتصف بأوصاف هذا الكمال كالمشائخ والعلماء والهداة والأنبياء أو ما يستفاد منه كمال البقاء كمحبة الأمراء والمحسينين لأجل النوال الذي يحسن به البقاء.

حب الكمال لذاته: يحب الإنسان الجمال لذاته في كل شيء على اختلاف حال الكمال من الصور: فهو يحب معاني الشعر ليستخدم في استمراره قوى التخيل والتفكير والتذكر.

أما القوة الغضبية فقد اختصت بحب الغلبة والفهر والاستيلاء والتشفي والانتقام والرياسة والظهور والظفر ومجبة المدح واستخدمت في ذلك قوى التخيل والتفكير والتوهم.

وتفردت القوة الشهوانية بحب المأكولات والمشروبات والمنكوحات وكل ذريعة إلى السعادة الجسمية وقد ركبت النفس في الوصول إلى ذلك مطية الحواس الخمس.

الفصل الثالث عشر

المناسبة في الأخلاق

لا ينحصر النزوع الفطري في محبة النوال والمواهب الروحانية والجسمانية والجمال المجرد كالصنائع المنتظمة ومحاسن المعاني أو غير المجرد كالصور الجميلة بل هنالك نوع آخر من المحبة هو محبة المناسبة وهي محبة تنبثق لوقوع توافق وتناسب بين المحب والمحبيب بها حصل الائتلاف وهي نسبة موجودة في الأحكام الخيالية كحنين الأجسام بعضها إلى بعض وفي الأرواح كمناسبة أرباب الصنائع والعلوم وأرباب الأخلاق المتشابهة فالعالم يناسب العالم والمحب المحب لارتفاع الضدية التي توجب النفرة. وهنالك نسبة ثالثة بين العقول كالانفاق في المدارك ولا يخفى ما لهذه المناسبات من أثر في تكييف الأخلاق!

عناصر الكمال

يتبين لمن تتبع أشعار ابن الخطيب الحكمية من جهة وكتابات الصوفية من جهة أخرى أن الرجل كان يرى وجود درجات من الكمال إن لم نقل أنواعاً فهو تارة يحدّثنا عن كمالات تشم منها رائحة المادية وتفرض لها حدود إذا تعدت انقلبت إلى نقصان ويصف تارة أخرى كمالاً إذا تحقّق انتظم العدل والطمأنينة في الوجود وهذا الكمال هو الكمال الخلقي وهنالك كمال ثالث هو الكمال الصوفي متناهي الدرجات متشعب المجالي والنفحات.

أما النوع الأول من الكمال فهو ما يمكن أن نسميه بالكمال الاجتماعي

وهو الذي يحذر ابن الخطيب مريد الفضيلة من الإيغال في استكسابه حيث يقول: «وليوقف في التماس أسباب الجلال وسمو القدر ورفعة الحال دون الكمال فما بعد الكمال غير النقصان والزعازع تسالم اللدن اللطيف من الأغصان».

وقال:

عوذ كمالك ما استطعت فإنه قد تنقص الأشياء مما تكمل
وأما النوع الثاني من الكمال ففيه نصيب من الصبغة الاجتماعية ولكن قاعدته يمكن أن تعتبر عنصراً أساسياً في الفضيلة عند المسلم وركناً عند الصوفي وهذه الصفة هي التقوى ولهذا النوع من الكمال الذي تتطلبه غالباً من رجال نريد أن نعهد إليهم بالسلطة ونقلدهم الولاية أو الإمارة - عناصر إذا تناسقت انتظم العدل والأمن في الوجود وقد حلل ابن الخطيب هذا النوع من الكمال في قوله:

إذا اجتمع الأقدام والرأي والتقى وساعد سعد واستقل به عزم
ولاحت بأفاق السماح مخيلة من الجود يتلور برقها العارض السجم
وقام على التقوى بناء سياسة يمهّد من أساس أركانها علم
ورفت عليها نسبة طالبية فليس ظلام في الوجود ولا ظلم
وكثيراً ما يطالب ابن الخطيب بالتقوى كأساس للفضيلة فهو يرى أن العزم - وهو في نظره باب كل خير ومطية كل كمال - لا يقوى ويستطيل إلا بالتقوى:

والعزم يفترع النجوم بناؤه مهما أقام على التقى تأسيسا
بل يرى أن من أعوزته التقوى أعوزته كل فضيلة:

لا تعدم التقوى فمن عدم التقى في الناس أعسر
وإذا امرؤ خسّر الإله فليس خلق منه أخسر
وما ذلك إلا لأن التقوى هي فذلكه الحساب وضابط هذا الباب».

أما النوع الثالث من الكمال فهو كمال العارف الذي يكتل في الدنيا بالشهود مع البقاء وفي الآخرة بالنظر المريء والرضى الأبدي.

ومن مجالي هذا الكمال كون العارف هشاً بشاً يجل الصغير من تواضعه مثل ما يجل الكبير ويسط من الخامل مثل ما يسط من النبيه والعارف أيضاً شجاع لأنه بمعزل عن هية الموت جواد بمعزل عن صحبة الباخل صفاح لأن نفسه أكبر من أن تخرجها زلة بشر نساء للأحقاد لأن قلبه مشغول بالله عن غيره فمن عرف الله صفا له العيش وطابت له الحياة وهابه كل شيء وذهب عنه خوف المخلوقين وأنس بالله رب العالمين.

الفصل الرابع عشر

العلوم والفنون في خدمة علم الأخلاق

لن نتكلم عن الفنون والعلوم في نظر ابن الخطيب إلا من حيث علاقتها بتحقيق السعادة الإنسانية في الدنيا أو الآخرة ومن حيث ترتيبها وأحقها بالإيصال إلى الكمال.

فابن الخطيب يرى أن العلم عامل شريف ولأنه خاصة الملأ الأعلى وصفة الله في كتبه التي تتلوه وهو وصف كمال شرف به الملائكة والأنبياء وهو جامع بين سعادة الدنيا والآخرة أما في الدنيا فالعالم يحظى من الملوك والسوقة بالأجلال لأن ظهور الفضل يستوجب الاحترام ولكن هذه السعادة ظل زائل ونعمة عابرة وحظ فان.

أما الآخرة فأعظم رتبة في حق الأديهي هي السعادة الأبدية في عليين وأفضل الأشياء ما يتوصل به إلى نيلها (لأن السعادة تكتسب) وهذه الوسيلة هي العلم.

غير أن ابن الخطيب لا يقصد من هذا العلم إلا جزاءه النافع لأن العلم - الذي هو بالنسبة للنفوس بمثابة الماء للأرض التي ينعشها ويغذيها - غير صالح في عموم أنواعه كما أن الماء غير صالح مطلقاً إذ منه الاجاج والملح والعذب الزعاف! على أن هذا النوع من العلم لا يجب أن يؤخذ منه إلا القدر الضروري لأن الماء إذا غمر الأرض أفسد المسالك والمشارب.

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الربيع وديعة تهمل

والإنسان خلق لا ليعلم فحسب بل ليعمل بما علم فلا ينبغي أن يستغرق كل وقته في تحصيل العلم بحيث يبقى فيها يخصص بمعيشته عالة على الناس «إذ لا يجمل بلدي المروءة أن يكون كلا على غيره».

ولعل الإنسان إذا عمل بالقدر النافع الذي يعلم تجلّت له حقائق ولاحت له عجائب وانتقل من درجات المعاملة إلى الكشف فاعتلقت يده بالعروة الوثقى.

فما هو هذا الجزء من العلم الذي بحثنا ابن الخطيب على الكرخ من معينه استعداداً لحسن العمل ويصفه في الوصية التي خلفها لأولاده بأنه «مفتاح الباب والموصل إلى اللباب وانه وسيلة النفوس الشريفة إلى المطالب النيفة»؟

هذا الجزء هو علم الشريعة الذي يتلخّص في معرفة مدلول كتاب الله من قصص وأحكام وموعظة ومعرفة الحديث وأصول الدين والفقه وطريق الصوفية.

والجزء الذي ينبغي أن لا يستهلك المرء فيه حياته هو ما «ينجم بمنابت علوم الشرع المريعة من علوم اللسان» فهو من خير العلوم ما دامت لم تستغرق الأعمار فصوله ولم يضايق ثمرات المعاد محصوله «لأن علوم اللسان ليست سوى آلات لغير وأسباب إلى خير منها وخير».

والعلم النافع درجتان: درجة المتوغل في طرف النظر وتصحيح الأدلة وهذه هي الغاية القصوى في الملة ودرجة المقتصر على فقه إمامه ولكن حفظ القرآن ودراسة الحديث عنصران أساسيان في كلتا الدرجتين.

أما العلوم الذي يحذرنا منها ابن الخطيب أؤكد تحذير فهي «العلوم القديمة والفنون المهجورة الذميمة التي أكثرها لا يفيد إلا تشكيكاً ورأياً ركيكاً ولا يثمر في العاجلة إلا اقتحام العيون وتطريق الظنون وتطوير الاحتقار وسمّة الصغار وخمول الأقدار والخسوف من بعد الأدبار» «فهذا ابن رشد قاضي المصير ومفتيه وملتمس الرشده ومؤتية عادت عليه بالسخطة الشنيعة وهو امام الشريعة

فلا سبيل إلى اقتحامها والتورط في ازدهارها لا تغفلوا سامكم بحامها إلا ما كان من حساب ومساحة وما يعود بجذوى فلاحه وعلاج يرجع إلى النفس والجسم براحة وما سوى ذلك فمحمجور وضرم مسجور ومحقوت مهجورة.

الفنون

امتاز الإنسان بالحاسة الفنية على غيره من أنواع الحيوان فالنفوس العارفة هي النفوس الإنسانية التي تقبل صفات الوجود والحياة والنطق والمعرفة والجمال بينما لا يقبل الحيوان والنبات سوى صفتي الوجود والحياة ولا تقبل الجمادات إلا صفة الوجود.

فقوى درك الجمال هي إذن من خصائص الإنسان! ويرى ابن الخطيب - وهو في ذلك متأثر بفلسفة الإشراقيين الذين يتزعمهم من المسلمين السهروردي صاحب هياكل النور- أن النور الإلهي هو سر الحياة والوجود والجمال والكمال لأن كل ما تقع عليه حواس الإدراك مما يفيدها جنسه أو يثير نفحتها جماله أو يهرها نوره أو يسوقها حبه أو يروقها تناسبه وحكمته ليس إلا نور الله.

ولكل شيء اتصل به النور القدسي وأشرف عليه كمال وجمال مجصه والكمال مظهر الجمال ومرة صورته فكمال الشيء عبارة عن الصفات المحمودة في ذلك الشيء إما ظاهراً وإما باطناً فكمال كل ذات بحسب ما يليق بهذه الذات على سبيل نسبي إضافي فقد يكمل شيء بما لا يكمل به غيره.

مثال ذلك أن الجمال صورة الإنسان ظاهراً هو في تناسب الشكل واستواء البنية وحسن اللون وكذلك للحيوان والنبات أحوال في كمالها الظاهر وهذا الكمال هو مجلي الجمال الروحاني والنفوس الإنسانية مؤلفة به واقفة عنده كلفة باستحسانه والميل إليه وربما تتعداه إلى مظاهر الجمال المبدد على صفحات الوجود من المياه والخضر والبساتين والروائح الطيبة والأصوات اللطيفة.

تراه إن غاب عني كل جارحة في كل معنى لطيف رائق بهرج
في نغمة العود والصوت الرخيم إذا تآلفا بين ألحان من المزج
وفي مسارح أزهار الخمائل في روض الأصائل بالأصباح والدلج^(١).

والنفس بباديء الرأي لا تعرف سبب حنينها ولا علة ميلها ولا داعية
استحسانها.

والكمال باطن يختص بالإنسان وهو اجتماع الصفات الباطنية على
الاعتدال:

أما الجمال فهو نوعان:

الجمال المطلق الذي لا يليق إلا بالله وهو الجمال الذي يعلل ولا
يكيف ولا يمثل ولا يعرف كنهه والجمال المفيد أيضاً نوعان: جمال كلي وهو
الجمال الإلهي الساري من ذلك الجمال المطلق فيما سوى الله وجمال جزئي
وهو إما خفي معقول عن الحواس يدرك بنور العقل الذي يناسبه ويستتبعه
حتى يصل إلى أصله وجلي وهو الذي يتصل بالجسوم لا على جهة الحلول فيها
وإنما هو إشراف وإنارة والحواس هي التي تدرك هذا الجمال بواسطة الكمال
الذي هو محاسن الصفات:

وعشق الجمال معناه - عند ابن الخطيب - عشق النور والخير - وسر هذا
العشق هو المناسبة التي هي من دعائم الحب وليس في عشق الحادث للحادث
جناح من الوجهة الخلقية إذا لم يكن هذا العشق مقروناً بالشهوات لأنه قد
يكون سلباً للحب الحقيقي الموصل للسعادة.

ومن أخلاق النفوس وسجايا الذوات المركوزة في فطرها السليمة الجنوح

(١) أورد ابن الخطيب في الروضة هذه الأبيات دون أن يسيها إلى صاحبها وهو ابن الفارض وهذه
الأبيات من أمتع ما كتب الشيخ أبو حفص في الحب والجمال وتأتي بعدها أبيات هذا بصها -

وفي مساقط انداء العمام عل	بساط نور من الأزهار متج
وفي مساحب أديال النسيم إذا	أهدى إليّ سحيراً أطيب الأرج
وفي الثامي تفر الكأس مرتشفاً	ريق المدامدة في مستنزه فرج

إلى الكمال والحرص على الفضائل المؤدية إليه وإذا كانت النفوس نحن. إلى الجمال الإنساني فكيف لا يقع منها التشوف والحنين إذا مازجها صفاء وزكاء. إلى العالم الإلهي الذي هو «معنى كل جمال وكمال ونور وإدراك وإشراق وبهجة ولذة باقية خالدة» «فما أشأم من ضاع حظه من هذا الجمال الفياض والكمال المحض والوجود المطلق».

هل يحب الجمال والكمال لذاتها؟

الإنسان يحب الجمال لذاته سواء كان من الصور الباطنية كالمعاني والصفات أم من الصور الظاهرة كأشخاص الإنسان والحيوان.

(1) الغناء والسماع

فالسماع في نظر ابن الخطيب من أعظم الجواذب إلى المحبة ومن أكبر مصائد النفوس والدواعي إلى رفقها وحنينها والنفس إذا رقت عشقت وكيف لا تتعشق الألحان والطير قد شوهد تدليه من الفصون على أرباب الأوتار؟

ويستدل ابن الخطيب على شرف السماع بأن كثيراً من الأمم اتخذت الموسيقى في متعبداتها لتلطيف الأسرار وتهذيب النفوس وأن الحكماء جعلوا صناعة الألحان في ترتيب العلوم الرياضية متصلة بالعلم الإلهي.

وكيف لا يكون في الموسيقى معنى قدسي وبعض الصوفية كأبي علي الغالي يقولون في تعريفهم لحقيقة السماع أن النطق الذي ظهر الحق به ونطق به في الأزل يوم الميثاق صار كامناً في نفوس الخلق فبقيت حلاوة ذلك الخطاب في الأسرار وسرر الرقة والوجد إلى القلوب.

وهذا هو ما أشار إليه ابن الفارض حين قال مشيراً إلى السماع في تائيته:

وما ذاك إلا أن نفسي تذكرت حقيقتها من نفسها حين أوحى
فحنت لتجريد الخطاب ير زخ التراب وكل آخذ بأزمي

وقد علق الفاشاني على هذه الأبيات في شرحه: «كشف الوجوه الغراء» (ج 2 ص 62) فقال: «... ولهذا يهيم طائر روجه (أي العبد) عند السماع أن يطير إلى وكر الأزل».

ومن آداب السماع أن تكون أقواله مما لا تنكره الحشمة ولا يمنع منه الدين وأن تكون آله مما لا تناله خسة العادة ولا صنعه الاستعمال وأغراضه مما لا ييسر محذور الشهوات.

وزبدة آدابه أن يكون المطلوب منه تلطيف السر والاستجلاب لقوى النفس.

وقد أفرد ابن الخطيب فن الموسيقى بالتأليف وهذا نهاية في التقدير.

وهو في الظاهر على الأقل على طرفي نقيض من الغزالي الذي حرم المزامير والأوتار (الكتاب الثامن من ربيع العادات من الأحياء) ومن ابن القيم الذي أنكر الغناء على الصوفية ورآه أفضح من شرب الخمر (مدارج السالكين ج 1 ص 279) والحقيقة هي أن موقف ابن الخطيب لا يختلف كثيراً عن سلفه فهو لا يطلق في إباحة السماع إذا اشترط لجوازه شروطاً ثلاثة متى تحققت انتفت عوامل التحذير وهذه الشروط هي عدم تلحين المهجر من القول وعدم استعمال المزامير التي أثبتت العادة خستها وعدم تأدية الغناء للمحظور من الشهوات كسماعه من امرأة لا يحل النظر إليها وتحشى الفتنة من سماعها أو من الصبي الأمر الذي تحشى فتنته.

(2) الرقص

وما قيل في السماع يقال في الرقص الذي هو لزيم السماع ونتيجة له فهو مباح مادام الغرض منه شريفاً وكيف يتمالك الولهان الصادق عن الرقص إذا حركه الوجد والتهبت أحشاؤه عند شهود عارض؟!

(3) الشعر

والألحان مناسبة للطباع «نسبة الحفظ» فإذا علقت هذه الألحان بالشعر كان التأثير أبلغ.

فللشعر قيمة خلقية ترجع إلى إسهامه مع اللحن في تهذيب النفوس وكذلك إلى ما يحتويه غالباً من حكم وأمثال توجه النفس أحسن توجيه كما له قيمة مادية لأنه لا يفيد صاحبه العز والجاه.

وابن الخطيب يستدل كالغزالي على جواز قول الشعر بكونه أنشد في حضرة الرسول عليه السلام ولكن بينما نرى أبا حامد يقول «وأما الشعر فكلام حسنه حسن وقبيحه قبيح إلا أن التجرد له مذموم» يرى ابن الخطيب بالعكس من ذلك أن صنعة الشعر أشرف الصناعات وأن التجرد لها من أمثل الحالات.

وقد أبان ابن الخطيب عن موقفه من الشعر في قصيدة مدح بها ولي نعمته الأمير أبا الحجاج فقال:

أمولاي ان الشعر ديوان حكمة يفيد الغنى والعز والجاه من كانا
وقد وجد المختار في الحفل منصتا له وجأ كعباً عليه وحسانا
إلى أن قال:

وان قيل قدر المرء ما هو محسن فصنعة نظم القول أرفع شانا

وقد حلل ابن الخطيب علاقة الشعر بالحب فوصفه في مقدمة «الروضة» بأنه من صاحبه «بمنزلة النسيم وانه المزمار الذي ينفخ الشوق في براعته والعزيمة التي تنطق بجنون الوجد من ساعته وانه رسول الاستلطاف ومنزل اللطاف».

(4) الفطرة والتعليم

يرى كثير من الفلاسفة - قدامى وإسلاميين - جواز الاستغناء عن الصنائع والعلوم والوصول إلى معرفة الخير وتحقيقه بدونها لأن الفطرة الإنسانية في نظرهم كافية وحدها ولا حاجة لها إلى البراهين المنطقية وهم يرون أن معونة الله مركوزة في الغرائز فإذا صحت الفطرة واعتدلت وزكت جاهدت

الأخلاق المذمومة وهجرت الملاذ ويسلامتها واستقامت إدراكها تصير غنية عن سبيل التعليم.

ولكن ابن الخطيب فند هذا المذهب في مبدئه وجوهره لا في تفاصيله واستبعد صدق حكاية حي بن يقظان التي يقول فيها الششتري:

ولا بن طفيل وابن رشد يقيظ رسالة يقظان اقتضت فتحة الجفا
على أنه إن صحت هذه الحكاية فإن الطباع البشرية لا تذهب بأفعالها
إلا إلى الأسهل والأوجب ومعنى هذا أن الفطرة لن تتكفل وحدها بالبحث
عن طريق رياضة النفس لتنهجا لأنها تكتفي بما هو حيوي وتنصرف عن
الكماليات التي تقتضيها كدأ وعناء.

وابن الخطيب لا يعارض في كون الفطرة السليمة مركزاً فيها الجنوح
إلى الكمال والحرص على الفضائل المؤدية إليه ولكنه يرى «أن الإنسان لا يمكنه
أن يتصور الأمر على وجهه إلا بكد وطريق تعليمي».

5) الوراثة في الأخلاق

يقول ابن الخطيب في وصيته المشهورة: «لما علاني المشيب بغمته وقادني
الفكر في رمتي وادكرت الشباب بعد أمتي أسفت لما أضعت وندمت بعد القطام
على ما رصعت».

ونحن نستفيد من هذه العبارة شيئين:

أولاً - أن نفس الصبي تكون في فطرتها الأولى نقية طاهرة مستعدة
للانتقاش إن خيراً فخير وإن شراً فشر وإن الطفولة هي زمن الغرس
والتهذيب.

ثانياً - أن الإنسان قد يرتضع من أمه التي هي مهذبته الأول أخلاقاً
حميدة أو ذميمة ولعل الغزالي قد أشار إلى هذا المعنى حين حض في تربية
الطفل على أن تكون المرضع امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال لأن «اللبن

الحاصل من الحرام لا بركة فيه فإذا وقع عليه نشوء الصبي انعمت طيبته من الخبث فيميل طبعه إلى ما يناسب الخبائث» (إحياء ج 3 ص 77).

وابن الخطيب يرى علاوة على ذلك أن للنسب الديني أثراً في تكوين الخلق الحسن لأن العرق نزاع كما ورد في الحديث ومعنى هذا أن للوراثة بدءاً في التكوين الخلقي وأن الإنسان قد يرث من أبويه صفات تكيف نفسه وقد أشار إلى هذا بقوله:

ورثا عن الندب الكبير أبيهما محض السوء ورفعته المقدار
وكذا الفروع تطول وهي شبيهة بالأصل في ورق وفي أثمار
وقوله:

ورث الجلالة عن أبيه وجده فكأنهم ما غاب منهم هالك
ومدح أحمد بن يوسف حفيد الوالي الصالح سيدي أبي محمد صالح
الناظم فقال:

يا حفيد الوالي يا وارث الفخذ - الذي نال في مقام وحال
إلا أن نفس الطفل - رغم ما تكون قد ورثته من سجايا أبوية - قابلة
للتكيف بالصفات التي تغرس في طبع الطفل بطريق التعليم.

تربية الطفل

يرى ابن الخطيب وجوب المبادرة إلى تهذيب الطفل في نعومته حيث يكون الطبع فتياً قابلاً للتكيف.

فعلى الوالد أن يسعى في تحسين آداب بنيه وأن يجعل الخير دأبهم وأن يشتد في ترويضهم على حسن الشيم لأن الإشفاق والحنان أضر من غلظة الجنان وأن يتدارك الخلق الذميمة كلها نجمت وأن يقدحها إذا هجمت قبل أن يظهر تضعيفها ويقوى ضعيفها» فإن أعجزته في الصغر الحيل عظم الميل

كما يجب على الأب أن يكره لبنيه مجالسة الملهين ومصاحبة الساهين وأن يجاهد أهواءهم ويحذر الكذب على مقولهم.

وقد حذر ابن الخطيب المدرسين والمعلمين من حشو أفكار الأحداث بالشكوك الخالجة والمزلات الواجحة لأن ذلك يفسد طباعهم.

وقد عني ابن الخطيب بتربية أولاده عناية كبيرة فحلف لهم وصيته المشهورة التي أفعمها بدرر الحكمة كما انتقى لهم في «الشعر والسحر» طائفة من شعره وشعر غيره؛ قال ابن الخطيب: «وأنشدته (يريد ابنه) وأمرته بحفظه والتأدب به واللهج بحكمته:

إذا ذهبت يمينك لا تضيع زمانك في البكاء على المصيبة
ويسراك اغتنم فالقوس ترمى وما تدري أرشقتها قريبة
وما بغريبة نوب الليالي ولكن النجاة هي الغريبة

ولعل هذه الطريقة التي تهدف إلى بث الأخلاق الحسنة في نفس الطفل بتلقينه الحكمة الشعرية هي أجدى نفعاً وأكثر عائداً ومن المعلوم أنها لا تزال عماد التهذيب الخلقي في المدارس الحديثة التي تلقن لتلاميذها الأحداث مقطوعات شعرية تتضمن حكايات صغيرة يستفيد الطفل من مغزاها جملة الأخلاق الحميدة ولا يجمل بالأب أن يقتصر على هذا التلقين الخلقي بل يجب أن يجعل من طبع بنيه ثرى لغرس العلم بادئاً بتلقينهم القرآن الذي هو أصل الأديان.

الفصل الخامس عشر

الحقوق والواجبات

ما هو الحق وما هو الواجب وما هو الفرق بينهما؟ أما الحق فهو ما للإنسان والواجب ما عليه. نقول: من حق العامل أن يأخذ أجراً في مقابل عمله ومن واجب صاحب العمل أن يخوله أجرته كاملة موفورة.

ولكن ابن الخطيب لا يفرق كالفرازي بين الواجب والحق والأدب إلا نادراً فبينما نراه يستعمل لفظة حق بمعناها العادي وهو ما للإنسان كقوله في الوصية «وللإنسان مزية لا تجهل وحق لا يهمل» نراه مرة أخرى يطلقها على مدلول الواجب كما في قوله: «والحق أن تحذف الأبهة وتختصر ويحفظ اللسان ويغض البصر...».

ولعل هذا الخلط راجع إلى أن الفرق بين الحق والواجب يكون نسبياً إضافياً في كثير من الحالات فأنت عندما تقول: حقوق الصحة أو حقوق الجوار تريد ما على الجار لجاره وما على الصاحب لصاحبه ولكن كلا الرجلين جار وكلاهما صاحب في آن واحد فكلاهما له حق وواجب في نفس الوقت على جاره وصاحبه وواجب لجاره وصاحبه وهذا الحق أو الواجب متعلق بنفس الصفة وهي الصحة والجوار وهذا اللبس شائع لأن إدراكه دقيق وما أكثر ما نسمع ونقرأ أمثال هذه العبارات «من حق فلان أن يفعل أو أن لا يفعل كذا» بمعنى من واجبه.

وللإنسان حقوق نحو ربه ونحو نفسه وإخوانه وأصدقائه وجيرانه ولا يتجاهل حقوق الناس إلا جاهل:

ومن جهل الحقوق أطاع نفساً ببحر الجهل راسبة غريقة

معيار الحقوق

والحق هو ما أسبغ عليه الشرع والعقل هذه الصفة والحق لا يتغير بالنسبة للقوي والضعيف فالأمير له على رعيته حقوق ولرعيته عليه حقوق وليس لقوته مهما استطالت أن تقلب ماهية الحق إلى باطل وزينة الأمير انصياعه للحق لا انصياع الحق له .

وهنا نظرية قديمة تنافي نظرية ابن الخطيب وغيره من الفلاسفة والأخلاقين المعتدلين لأنها تقول بأن الحق للقوة أو الحق مع الأقوى وفي هذه النظرية ما فيها من طابع الوحشية البدائية أيام كان الإنسان يرى كل شيء من حقه ما دامت له القوة على كسبه .

والغريب إنه وجد من بين فلاسفة القرن الثامن عشر عالم يسمى هوبس (1588 — 1679) ادعى أن مقياس الحق هو القوة وقد صارت نظرية هوبس هذه المسوخ «المنطقي» للاستبداد وقدر لها أن تقوم بدور خطير في تاريخ الإنسانية فتشتهر بحقوق الأمم والأفراد .

وتذكرنا هذه النظرية بنظرية داروين مؤسس مذهب النشوء والارتقاء الذي يرى أن الأقوياء لهم حق البقاء في الحياة لأنهم أقوى من غيرهم وأقدر على مواجهة الحياة .

وقد زعم الأستاذ أندري بريدو أن القضاء والقدر في الإسلام شبيهان بهذه النظرية لأن الإنسان ملزم في الديانة الإسلامية - في زعمه - بالاستسلام إلى القوة لأنها من عند الله وهذه سخافة لا تكلف نفسنا عناء تنفيذها لأن كتب التوحيد وعلم الكلام طافحة بالتأويلات القويمة لحقائق القضاء ودقائق القدر .

وقد كتب الفيلسوف الفرنسي روسو صفحة قيمة في تنفيذ نظرية حق القوة حيث قال: «إن الأقوى لا تكون لديه البتة القوة الكافية للتغلب دائماً إذا لم يجعل من قوته حقاً ومن طاعته واجباً» ومن هنا قيل: «الحق للأقوى» ثم

قال: «إن القوة مناعة جسمانية ولست أرى ما ينتجم عن مفعولها من آثار خلقية فالانصياع للقوة حركة اضطرارية لا اختيارية وأكثر ما يقال فيه انه احتياط وعدم تهور فكيف يمكن أن يكون واجباً؟» إلى أن قال: «وأي حق هذا الذي ينهار إذا انهارت القوة؟».

(1) واجب المرء نحو نفسه

يجب على المرء أن يسعى جهده في كسب رضى مولاه «بالاستقامة التي هي الهوى المغلوب والأمل المسلوب والاقتداء الموصل للمرغوب والعز والأمن من اللغوب» فبرضاه ترفع الأغلال وبالتماس قربه يحصل الكمال إذا ذهب المال وأخلفت الآمال وتبرأت من يمينها الشمال».

فعل المرء بالتمسك بحبل الدين الذي ارتضاه الله واصطفاه وأكمّله ووفاه وقرره مصطفاه من قبل أن يتوفاه - ويكتاب الله فلا يتأوله ولا يغلو فيه .

وعليه أن يتفقد نفسه مع الساعات وأن يرعى حقوق الله من الازدراء والاستخفاف وأن لا يلهج بالأمال العجاف ويكلف بالكهانة والأرجاف وأن يحذر القواطع عن السعادة وليقف الإنسان في التماس أسباب الحلال وسمو القدر ورفعة الحال دون الكمال فما بعد الكمال إلا النقصان وليحذر طلب الولاية رغبةً واستجلاباً واستظهاراً على الحظوظ وغلاباً فذلك ضرر بالمروءات والأقدار داع إلى الفضح والعار ومن امتحن بها اختيئاً أو جبر عليها إكراهاً وإثارةً فليتلق وظائفها بسعة صدره وليبذل من الخير فيها ما يشهد أن قدرها دون قدره .

(2) الواجب نحو الأخ في الدين

ذكر ابن الخطيب في ثنايا إرشاداته طائفة من الواجبات التي للرجل على أخيه في الدين منها:

(1) الأمانة لأن الخيانة لوم وفي الديانة كلوم وعلى المرء أن يحافظ على الحشمة والصيانة وأن لا يجزي من أقرضه دين الخيانة .

- (2) الوفاء بالعهد: يجب على المرء أن لا يوجد للغدر قبولاً ولا يقر عليه طبعاً مجبولاً وأن يفي بالعهد إن العهد كان مسؤولاً.
- (3) نصيحة الاخوان.
- (4) توفيتهم حقهم من كيل أو وزن.
- (5) احترام أعراضهم باجتناب الزنا بذويهم فمن غلبت عليه غرائز جهله فلينظر هل يجب أن يزنى بأهله!
- (6) العدل لأن الظالم عمقوت بكل لسان مجاهر لله بصريح العصيان والظلم ظلمات يوم القيامة كما ورد في الصحاح.
- (7) ترك النعمة والغنية والحسد في جانب الاخوان.
- (8) إفشاء السلام في الطرق والجماعات.
- (9) الرقة لذوي الزمانات والعاهات.
- (10) ذكر المساكين من الاخوان إذا نصبت الموائد والتقرب إلى الله فيهم باليسير من المال لأن الخلق عيال الله وأحب الخلق إليه المحتاط لعياله.
- (11) ترك الزور لأن شهادته تقطع الظهر وتفسد السر والجهر.
- (12) الالتزام للأخ بما يشتد به تواخيه.
- (13) إظهار التعاضد والتناصر ومواصلة التعاهد والتزاور.
- (14) عدم المن لأن المعروف يكدر بالامتنان ويفسد ما بين الاخوان.
- (15) حفظ السر وستر القبيح.
- (16) استكثار الأوداء بعدم منافستهم في الحفظ السخيفة والتهارش تهارش السباع على الجيفة.
- (17) إثارة الاخوان.

حقوق الصداقة

الصداقة ثلاثة أنواع:

- (1) صديق العلم والفهم والتعلم الذي يحتاج منه إلى حسن الفهم متعلماً وحسن البيان معلماً وأن لا يكون في الغلبة والظهور ولا حسوداً ولا متلوناً ولا متملقاً ولا خبيثاً وشرها الحسد وحب الغلبة.

- 2) صديق الراحة: يجب أن يكون ظريفاً حسن الخلق مساعداً.
3) صديق المنفعة: يجب أن يكون أميناً ناصحاً مجتهداً عميزاً نوع المنتفع به.

وبالجملة فعل الصديق إطراح الحسد والخبث والعداوة وسوء النية وسوء الظن وحب الاضطراب والبغي والمطالبة.

وقد جعل ابن الخطيب من المحظور مداخلة من لا خلاق له ممن لا يقبل الله تعالى قوله ولا فعله فلا يكتتم سرّاً ولا يتطوق من الرجولة زراً ويرفض زمام السلامة.

حقوق الصحبة

يجب إمداد الصاحب بالمال بالمساهمة في السراء والضراء وبالنفس بمشاطرته الشدائد وباللسان بالصمت عما يكره تحت قانون الشرائع وبالقلب بالرحمة والشفقة والعفو عن الزلات والتخفيف وترك التكليف وصيانة المواعد من الأخلاف.

حق الجار

ويجب رعي حقوق الجار وذكر ما ورد في ذلك من الآثار كما يجب تعاهد أولي الأرحام الوشائج البادية الالتحام.

حقوق المرأة

ينظر ابن الخطيب إلى المرأة نظره إلى زهرة لها ما لكل الزهرات من بياض سريرة وروح منعش وهلهلة بنية وقابلية للانكسار والذبول وسرعة الانفعال فهي مغرس الولد وريانة الخلد وراحة القلب الذي أجهدته الأفكار فمن الواجب أخذها بسلامة النيات والشيم السنيات وحسن الاسترسال والخلق السلسال مع الاقلال من مخالطتها وعدم إناطة أي أمر بها وعدم طاعتها لأن طاعة النسوان شر ما أفسد بين الاخوان.

وقد بلغ شك ابن الخطيب في رجاحة عقل المرأة مبلغاً أذاه إلى المناداة بضرورة عدم الاستناد إلى رأيها والاعتماد على حكمها بل معارضتها في ذلك على طول الخط واحتقار كل أمر أعظمه النساء.

فهل كان ابن الخطيب يعتقد أن هذا الهزال العقلي غريزي في المرأة على وجه الإطلاق أم أن حالة نساء عصره هي التي أوحى إليه بهذا الحكم الصارم؟ لعل هذا الموقف الذي اتخذهُ ابن الخطيب إزاء المرأة راجع إلى ما اصطبغ به نساء عصره من جهل كان مصدر بعض مظاهر الضعف الفكري ولعل ما يكون في النساء عادة من شطط وتطرف وإيغال وانحراف عن مألوف الاعتدال هو الذي حداً ابن الخطيب أيضاً إلى عدم الركون إليهن في جليل شؤونهن وحقيقتها!

ويرى ابن الخطيب أنه يحق للمرأة أن تهذب لأنها مدرسة الولد فكل ما لا نريد أن نراه في البنين يجب أن ننحيه عن الأمهات ويطلب لسان الدين الرجال بالثبوت في حجاب المرأة وإناطة رعيها بالنساء العجائز الدينيات الأمينات النبيلات.

واجبات الملك

من واجب السلطان أو الأمير أن يسعى في تقويم نفسه قبل تقويم رعيته وأن يترفع عن تضييع الرعية ويأخذ كل طبقة بما عليها وما لها أخذاً يحوط مالها ويحفظ عليها كمالها (ولعله يقصد هنا بالكمال ما يطلق عليه لفظ كرامة في اصطلاح علماء الأخلاق المحدثين) حتى يستشعر عليها رأفته وحنانه وتعرف أوساطها امتنانه وتحذر سفلتها سنانه وعليه بمنع كل طبقة من تعدي طورها أو مخالفة دورها.

ويلاحظ أن ابن الخطيب يجعل من حقوق الملك التدخل في كثير من شؤون رعيته الخاصة مما قد يجد الفكر الحديث مضطرباً في تقبله لبعده عن مألوف الحريات.

وللملك وعليه حقوق وواجبات إزاء كل طبقة يبينها ابن الخطيب
تبياناً.

(1) الملك والأغنياء

يجب على السلطان:

- (1) منع الأغنياء من البطر والبطالة.
- (2) منعهم من النظر في شبهات الدين بالتمسّدق والإطالة.
- (3) منعهم من فحش الحرص والشره.
- (4) حلهم على الاجتهاد في العمارة على أحسن المذاهب.
- (5) نهيهم عن التحاسد على المواهب.
- (6) ترويضهم على الانفاق بقدر الحال والتعزي بالفائت لأن رده من المحال.
- (7) تحديد البخل على أهل اليسار.
- (8) أخذهم من الشريعة بالواضح الظاهر ومنعهم من تأويلها منع القاهر.
- (9) أن لا يطلق لهم التجمع على من أنكر أمره في نواديهم.
- (10) أن لا يبيح لهم تغيير ما كرهوه بأيديهم.
- (11) يجب تحسين النية لهم جهد الاستطاعة واغتفار المكاره في جنب حسن الطاعة.
- (12) يجب على الملك أن يتحصن إن ثار جوادهم واختلف في طاعته مرادهم.
- (13) ومن حق الأغنياء على الملك أن يرعى مصالحهم وأن لا يقدم إلا من آمن مكره وحمد على الإنصاف شكره ومن كثر عليهم حياؤه من التأنيب وقابل الهفوة باستتابه المنيب ومن لا يتخطى عن محله الذي حله فربما عمد إلى المبرم فعله.

(2) الملك والوزراء

واجبات الملك:

الوزير الصالح أفضل عدة عند الملك فعليه:

- (1) أن لا يتجاوز في اختياره.
- (2) أن يجتنب منهم من يرى في نفسه إلى الملك سبيلاً.
- (3) أن يرسل عيون الملاحظة على آثاره.
- (4) أن يحذر مصادمة تياره.

واجبات الملك: وعلى الوزير:

- (1) أن يخلص للدولة.
- (2) أن يزهد فيها في يد الملك.
- (3) أن يكون بعيد المهمة راعياً للذمة.
- (4) أن يكون كامل الآلة محيطاً بالآيالة.
- (5) أن يكون رحيب الصدر رفيع القدر.
- (6) أن يؤثر العدل والإصلاح.
- (7) أن يكون درياً بحمل السلاح.
- (8) أن يكون خبيراً بدخل المملكة وخرجها وظهرها وسرجها.
- (9) أن يكون صحيح العقدة متحرزاً من النقد.

ولكن للملك أن يتساهل إذا أعياه وجود أكثر هذه الخلال وليرشح حينذاك للوزارة من سكنت نفسه واتصف بتقوى الله تعالى التي تفضل شرف الانتساب والتي هي للفضائل فذلك الحساب.

(3) الملك والجنود

يجب على الملك:

- (1) أن يستوفي على الجنود شرائط الخدمة.
- (2) أن يأخذهم بالثبات عند الصدمة.

- (3) أن يوفي ما فرض لهم من الجراية والنعمة.
- (4) أن يولي عليهم النباه من خيارهم.
- (5) أن يجتهد في صرفهم عن الافتتان بأهلهم وديارهم.
- (6) أن لا يوطنهم مهاد الدعة.
- (7) أن يصرف ما فضل من شعبهم وديارهم في سلاحهم وديارهم والتزيد في مراكبهم وغلمانهم.
- (8) أن يمنعهم من المشغلات والمتاجر.
- (9) أن يحسن إليهم لأن النفوس لا تبذل من عالم الإنسان إلا لمن ملك قلوبهم بالإحسان وفضل اللسان.

(4) الملك والولاة

- (1) على الملك أن يرعى مواقف العمال (أي الولاة في اصطلاح ابن الخطيب) لأنهم ينبتون عن مذهبه.
- (2) أن يعرفهم في أمانته السعادة.
- (3) أن يقفهم عند تقليد الأرجاء مواقف الخوف والرجاء.
- (4) أن يقيم في نفوسهم إن أعظم ما به إليه يتقربون هو إقامة حق ودحض باطل.
- (5) أن يصنطع من تيسرت كلفته وقويت للرعايا الفته ومن زاد على تأميله صبره وكانت رغبته في حسن الذكر.
- (6) أن يجتنب منهم من يغلب عليه التخرق في الانفاق وعدم الإشفاق والتنافس في الاكتساب وسهل عليه سوء الحساب ومن كان منشأه خاملاً ولأعباء الدنائة حاملاً.
- (7) أن لا يجمع للعامل بين الأعمال فيسقط استظهاره ببلد على بلد.
- (8) أن يحرص على أن يكون في الولاية غريباً ومتنقله من السلطان قريباً ورهينة لا يزال معها مريباً.

- (9) أن لا يقبل مصالحته على شيء اختانه فيؤدي ذلك إلى المصانعة في الأمانة ويكون مشاركاً له في الخيانة .
(10) أن لا يطيل مدة عمله .

(5) واجبات الملك نحو أبنائه

- (1) تحسين آدابهم .
- (2) جعل الخير دأبهم .
- (3) أن لا يعاملهم بالإشفاق والحنان لأن الخوف من هذين أكثر من الخوف من غلظة الجنان .
- (4) أن يكتم عنهم ميله .
- (5) أن يفيض فيهم جوده ونيله .
- (6) أن لا يستغرق بالكلف بهم يومه ولا ليله .
- (7) أن يشيهم على حسن الجواب .
- (8) أن يسبق لهم خوف الجزاء على رجاء الثواب .
- (9) أن يعلمهم الصبر على الضرائر والمهلة عند استخفاف الجرائر .
- (10) أن يأخذهم بحسن السرائر .
- (11) أن يحبب إليهم الأمور الصعبة المراس وحسن الاصطناع والاحتراس والاستكثار من أولي المراتب والعلوم والسياسات والحلوم والمقام المعلوم .
- (12) أن يكره إليهم مجالسة الملهين ومصاحبة الساهين .
- (13) أن يجاهد أهواءهم عن عقولهم ويحذر الكذب على مقولهم .
- (14) أن يرشحهم إذا آنس منهم رشداً .
- (15) أن يحذر عليهم الشهوات فهي دأبهم .
- (16) أن يتدارك الخلق الذميمة .
- (17) أن يفرقهم في بلدانه إذا قدروا على التدبير لأن حضرته تشغلهم بالتمحاسد .
- (18) أن ينظر إليهم بعين الثقة لأن عين الثقة ترى ما لا تراه عين المحبة والمقة .

(6) الملك والخدم

خدم الملك بمنزلة جوارحه التي يفرق بها ويجمع ويبصر ويسمع فيجب أن يروضهم بالصدق والأمانة ويصونهم صون الجمانة وأن يأخذهم بحسب الانقياد إلى ما أثره والتقليل مما استكثره وليحذر منهم من قويت شهواته لأنها تتنازع في استراقه وتشاركه في استحقاقه وخير الخدم من ستر ذلك عن سيده بلطف الحيلة وعلى الملك أن يشرب قلوبهم إن الحق في كل ما حاول واستنزل وإن الباطل في كل ما جانب واعتزل وأن يعطي لمن أكد منهم راحة يشتغل فيها بما يعنيه ولتكن عطاياه فيهم بالمقدار الذي لا يبطرهم ولا يرم محسنهم بالغاية من إحسانه وذلك ليترك لمزيدهم فضلة من رفده ولسانه وليحذر عليهم مخالفته ولو في صلاحه بحد سلاحه وليمنعهم من التواثب والتشاجر وليستخلص لسر من فل إفشاؤه وكان أصبر على التوب ولوداعته من كانت رغبته في الملك أكثر من رغبته في إحسان الملك وضبطه للودعة أحسن إليه من حسن الصنيعة.

والسفير يجب أن يكون صادق اللهجة يؤثر الصدق ولو باختطار دمه ويستوفي للملك «وعليه فهم ما تحمل ويعني باللفظ» ولعل ابن الخطيب يقصد بالعناية باللفظ دقة الاستعمال والتحري في وجوه الدلالة حتى لا يلزم من منطوقه المقصود مفهوم لم يرمه ولم يحرص عليه فكم من كلمة يرسلها السفير لا يلقي لها بالاً وهي أضمر على سيده من معاهدة وقع التحري في بنودها والاحتياط في فصولها.

أما الخادم الملازم فعليه أن يكون «لبن الطيع حسن السجية مأمون الجانب لا يكيد ولا يغدر ولا يحقد ولا يطعم في مطعم ولا يعيد ما يسمع بريئاً من المال يغلب عليه البشر».

ويستفاد من كل ما ذكر أن ابن الخطيب ينظر إلى الملكية كنظام يستساغ فيه - في حدود الدين والصالح العام - الحكم المطلق الذي لا يقتصر على ما له صلة بالحياة العمومية بل يتدخل في شؤون حياة الفرد في المجتمع وفي عقر داره.

7) واجبات عامة للملك نحو نفسه ورعيته

وتوجد من بين هذه الواجبات طائفة تصلح لعموم الناس:

(1) يجب على الملك أن يجعل قدرته وقفاً على الانصاف بالعدل والانصاف.

(2) أن يحكم بالسوية وأن يمنح بتدبيره إلى حسن الروية وأن لا تقعد به أناته عن حزم تعين أو تستغفزه العجلة في أمر لم يتبين.

(3) أن يطيع الحجة ما توجهت إليه وأن لا يحمل بها إذا كانت عليه فإن خير الملوك من ينطق بالحجة وهو قادر على القهر ويبدل الانصاف في السر والجهر والغلبة بالخير سيادة وبالشر هودة.

(4) أن لا يرد النصيحة في وجهه وأن لا يستدعيها من غير أهلها فيشغبه أولو الأغراض بجعلها.

(5) أن يحرص على أن لا ينقضي مجلس جلسه أو زمن اختسله إلا وقد أحرز فضيلة زائدة أو وثق منه في معاده بفائدة.

(6) أن لا يزهده في المال كثرتة فالمال المصون أمنع الحصون ومن قل ماله قصرت آماله والملك إذا فقد خزينته أخنى على أهل الجدة التي تزيهه وعاد على رعيته بالإجحاف وعلى جبايته بالالحاف ويسار الرعية جمال للملك وشرف وفاقتهم من ذلك طرف وفي المال قدرة سماوية تصرف الناس لصاحبه والمال نعمة الله تعالى فلا ينبغي للملك أن يجعله ذريعة إلى خلافه فيجمع بالشهوات بين إتلافه (هو نفسه) وإتلافه (أي المال) وما يتفق في سبيل الشريعة مأمول خلفه.

(7) رعي أقدار العلماء لأنهم في المملكة مشاعل متألقة ومصاييح متعلقة - ومصاحبتهم والاسترشاد بهديهم:

كل ملك يرى بصحبة أهل العلم قد باء بالمحل العزيز

(8) أن يصون المفاخر لأنها إذا محيت خربت الدول.

(9) أن يسعى في حفظ الذكر بعمارة البلدان وتخليد الآثار الباقية في القاصي والداني.

(10) أن تكون ثقته بالله أكثر من ثقته بقوة مجدها وكنيته يستنجد بها.

(11) عليه بالإخلاص لأن الإخلاص يمنحه قوة لا تكتسب ويمهد له مع الأوقات النصر.

(12) أن يفضل حاصل يومه على منتظر غده.

(13) أن لا يغضب وأن يذكر عند الغضب ذنوبه إلى ربه.

(14) أن يتشاغل في هذنة الأيام بالاستعداد لأن التراخي منذر بالاشتداد.

(15) أن لا يطلق في دولته السنة الكهانة والأرجاف ومطاردة الآمال العجاف.

(16) أن يحذر على المدرسين والمتعلمين والعلماء والمتكلمين حمل الأحداث على الشكوك الخالصة والمزلات الواجبة.

(17) أن يتلقى بدء نهاره بذكر الله تعالى في ترفعه وابتدائه وأن يختم اليوم بمثل ذلك.

(18) أن يستريب بالأمل وأن لا يحمله انتظام الأمور على الاستهانة بالعمل.

(19) أن لا يحقر صغير الفساد فيأخذ في الاستعداد.

(20) أن يكون خوفه من سوء تدبيره أكثر من عله المساعي في تنبيهه.

(21) أن يجعل المملكة بتأمين الفلوات وتسهيل الأقوات وتجديد ما يتعامل من الصرف في البياعات وإجراء العدالة مع الأيام والساعات.

(22) أن لا يبخس عيار قيم البضاعات.

(23) أن تكون يده عن أموال الناس محجورة.

الفصل السادس عشر

فضائل الأعمال والأحوال

يستعمل ابن الخطيب في اصطلاحاته الأخلاقية كلمة فضل وفضيلة في مقابل الرذيلة ولكنه إذ يطلق لفظ فضل يريد به معنى أوسع من المعنى الذي يشير إلى لفظ فضيلة:

إنما الفضل ملة ختمت بابن خاتمة
ولا يشهر الإنسان إلا امتيازه بفضل فلولا الخمر ما كرم الكرم
وهو يعبر تارة عن هذا المعنى بالخلق الرضي:

ويعلم ثوب المجد بالخلق الرضي كما يعلم الثوب الطراز أو الرقم
وتارة أخرى بالعمل الرضي:

ويقصد وجه الله بالعمل الرضي ونجنى ثمار العز من شجر العزم
وطوراً بالمعالي:

فكن للمعالي والفضائل عاشقاً وإن عسر المطلوب أو ثقل العزم
فلا در إلا در مكتمل النبی بغير المعالي لا يرى وهو مهتم

ويلاحظ أن ابن الخطيب يستعمل كلمة أو عبارة فينتجع بها تارة معنى صوفياً خاصاً وتارة أخرى معنى خلقياً عاماً وتغلب المعاني الصوفية على كتاب «الروضة» كما يغلب الطابع الخلقي المحض على الفضائل المتناثرة في تصانيف رسائله وكتبه وسنحاول تحليل هذه الفضائل من حيث المعنيان في الصفحات التالية مفصلينها حسب الترتيب الذي أعطاه إياها ابن الخطيب.

وابن الخطيب يعتبر الأخلاق - أي التخلق العملي بالفضيلة - مرحلة من مراحل الحياة الصوفية فهو يرى أن العارف لا بد أن يتخطى مقامات يهرج من بعضها إلى بعض حتى يستوعب المنازل ويطوي المراحل ويتصف بأطوارها الثلاثة ودرجاتها المتفاضلة إسلاماً وإيماناً وإحساناً ويكون مع طبي سجلاتها موجوداً في جميعها قائماً بصفاتها مرتبط البدايات بالنهايات والفواتح بالغايات لا يجبه الجمع عن الفرق ولا يقطع الخلق عن الحق وهنا يصل العارف إلى مقام الشهود وهو مقام في التصوف والأخلاق محمود لأن ذات العارف تصبح خلاله مرآة يتجل فيها الوجود.

والمقام ينتظم عند ابن الخطيب من علم وعمل وحال والحال هو ما يقع بعد العلم من الهيام بالمحبوب والوله به والتجرد له عن كل ما سواه والشوق الشديد إلى لقائه والقلق لبعده والدهش منه والتهيب له والعمل على ملازمة مرضاته ومسارعته لطاعته واحتمال ما يرد منه والتلذذ بجميع فعله وعقد حركاته وسكناته بأمره والتأنيس بذكره.

والعارف في تدرجه هذا لا يختلف عن المرتاض الذي يتتبع وجهة خلقية وتهدياً نفسياً فهو يفتح المجاهدة ويمتطي الرياضة فيستوعب البدايات ثم يتبعها بقسم الأبواب ثم أقسام المعاملات فالأخلاق فالأصول فالأدوية فالأحوال فالولايات فالحقائق فالنهايات وهنا يدرك العارف ما يطمح إليه من سعادة.

الفضيلة والسعادة

السعادة نتيجة الفضيلة: فإذا حادث النفس عن الشرور والظلمات وهي الأوصاف التي لا يتصف بها المبدأ الأول وأصلحت أخلاقها وخلعت المساوىء وقطعت مواد الشهوات واقتصرت من شواغل الجسم على ما دون الضرورة شاع النور في جوانبها فذهبت كدوراتها وغمرها السرور والابتهاج وحصل لها الاستغراق عندما يتصل نور النفس بالأنوار القدسية ويتحد بها وهناك تتذوق طعم السعادة.

هذا ما يراه أيضاً ديكارت الذي يشبه الإنسان بصاحب القوس الذي ان قصد السعادة وحدها أخطأ سهمه كلا من السعادة والفضيلة لأن السعادة دون الفضيلة في وضعها ومنزلتها وان هدف إلى الفضيلة أصاب الإثنين وقد حمل كانط في كتابه «أساس ميتافيزياء العوائد» (Fondement de la Métaphysique des mœurs. éd. Delbos p. 90) على المبادئ الخلقية عند الأبيقوريين الذين يعتبرون اللذة - رغم تشددهم الخلفي - مبدأ السعادة ومنتهىها.

بدايات المراتض

(1) اليقظة :

ويقال القومة وهي التنبيه من سنة الغفلة ويسمى ابن الخطيب في القسم الخلفي بالعزيمة التي يحركها الوعظ وبعثتها التذكير.

وهو يرى أن العزم الصادق المرتكز على تقوى من الله باب إلى الفضيلة ومجاز إلى الكمال :

والعزم يفترع النجوم بناؤه مهما أقام على التقى تأسيسا
والعزم باب النجاح في كل شيء فهو بمثابة سوق «والتاجر الجسور
مرزوق».

والعزم مصدر كل عز :

ويقصد وجه الله بالعمل الرضي ونجني ثمار العز من شجر العزم

(2) التوبة :

هي الرجوع من المخالفة إلى الموافقة ومن الطبع إلى الشرع ومن الظاهر إلى الباطن ومن الخلق إلى الحق وتدخل فيها اليقظة والانابة والمحاسبة بين متقدم ومصاحب وتابع وليس بينها كبير مهلة وهي عبارة عن معنى ينتظم من

ثلاثة أشياء يوجب أولها الثاني وثانيها الثالث: علم وحال وفعل فالعلم معرفة الذنوب وضربها والحال الندم والعمل العزم والإقلاع.

وشروط التوبة الندم والإقلاع والعزم على عدم العودة ورد المظالم ودرجاتها التوبة من الذنب ثم من استكثر الطاعة ثم من استقلال المعصية ثم من تضييع الوقت ثم عما دون الحق وأنواع المتوبات قسمان: قسم بين الله وبين عبده وقسم فيما بينه وبين مثله، وباستصحاب التوبة يتقدح في القلب نور المحبة.

وقد كتب ابن الخطيب صفحات خالدة عن توبته من المغامرة والإنغمار في ضجة الحياة وجلبتها وخضم السياسة وضوضائها في تحليل نفسي رقيق.

وقد وجه لابن خاتمة الذي كان في عينه مثال الفضيلة رسالة ضمنها تحليلاً لأسباب توبته حيث قال: «نظرت فإذا الجنب ناب والنفس فريسة ظفر وناب والمال أكيلة انتهاب والعمر رهن ذهاب واليد صفر من كل اكتساب وسوق المعاد مترامية والله سريع الحساب... ثم إن المرغب قد ذهب والذهب قد استرجع ما وهب والعارض قد اشتبه وآراء الاكتساب مرجوحة مرفوضة وأسمائه على الجوار مخفوضة والنية مع الله على الزهد فيما في أيدي الناس معقودة والتوبة بفضل الله عز وجل منقودة غير معترضة ولا منقودة والمعاملة سامرية ودروع الصبر سابرية والاقتصاد قد قرت العين بصحبته والله قد عوض الدنيا بمحبته... إني إلى الله مهاجر وللعرض الأدنى هاجر ولاظعان السرى زاجر لنجد إن شاء الله تعالى أو هاجر».

وقال فيما كتبه لابن مرزوق:

«فليعلم سيدي إن الجاه ورطة والاستغراق في تيار الدولة غلطة وبمقدار العلو- إلا أن يقي الله تعالى- تكون السقطة وبالفكر في الخلاص تفاضلت النفوس واستدفع البؤس... فالدنيا قد اختلت والأقدام قد زلت والأموال قد قلت وشبيهة الدهر ولت» إلى أن قال: «وأما خدمة دولة فهي عليّ حرام لا

ينجح لي فيها إن اعتمدها مرام وكأني بالمشرق لاحق ولأنفاسه الزكية ناشق فما
هي إلا أطماع سرايها لماع فإذا انقطعت انفسحت الدنيا واتسعت! ومعاش في
غمار أو عكوف في كسر دار المداومة استقالة واستغفار...».

ويقول:

كأن قد صح لله انقطاعي بتأميلي جنابك وارتحالي
وما يبقى سوى فعل جميل وحال الدهر لا تبقى بحال
وكل بداية فإلى انتهاء وكل إقامة فإلى ارتحال
ومن سام الزمان دوام أمر فقد وقف الرجاء على المحال

(3) المحاسبة

وهي تأتي في الترتيب بعد العزيمة على عقد التوبة وهي في مقام الإسلام
(الذي هو مقام التخلق) قياس بين النعمة والجنابة والفضيلة والرذيلة بنور
الحكمة ودعامتها سوء الظن بالنفس.

(4) الانابة

وهي الرجوع إلى الحق إصلاحاً بعد الرجوع اعتذاراً ووفاء وعهداً
وحالاً وإجابة وهي في الميدان الخلقي مبدأ التحلي عن الرذيلة.

(5) التفكير

وهو تلمس البصيرة لاستدراك النعمة.

(6) التذكر

وهو الانتفاع باليقظة والاستبصار بالعبرة والظفر بشمرة الفكرة.

(7) الاعتصام

وهو المحافظة على الطاعة.

(8) الفرار

وهو الهرب عن الخلق إلى الحق ودرجاته الفرار من الجهل إلى العلم ثم من الخبز إلى الشهود ثم مما دون الحق من شهود.

(9) الرياضة

هي تمرين النفس على الصدق ودرجاتها تهذيب الأخلاق بالعلم والعمل بإخلاص.

(10) السماع

وهو من الجواذب المرققة للشعور الباعثة على التهذيب.
فهذه الأقسام الصوفية العشرة يقابل مجموعها في الميدان الخلقي المعرفة والإرادة والعزيمة والتهذيب.

الأبواب

(1) الحزن

هو التوجع لفاتت أو التأسف على ممتنع وحزن العموم يكن على التفريط في الحقوق وليس معنى الفاتت أو الممتنع هنا الأعراض الزائلة لأن الحزن والارتماض عليها سخافة وقد قال ابن الخطيب في هذا المعنى يخاطب السلطان أبا عبد الله بن نصر عند وصول ولده من الأندلس:

الدهر أضيق فسحة من أن يرى بالحزن والكمد المضاعف يقطع
وإذا قطعت زمانه في كربة ضيعت في الأوهام ما لا يرجع
فاتنح بما أعطاك ربك واغتنم منه السرور وخل ما لا ينفع

فضابط الاعتدال في هذا الحال هو القناعة وإنما الباعث على الرضى والانبساط الاقتناع بأنه «لن ينفع متاع بعد الخلود في النار أبد الأبدن ولا يضر مفقود مع الفوز بالسعادة والله أصبق الواعدين».

وأعظم شيء حزن عليه ابن الخطيب هو ما أضاعه من عمره في الآمال
العجاف:

لمني على عمر مضى أنضيت في ملعب للترهات فسيح
وقد نجد روح التحسر والارتماض سارية في كثير مما كتب ابن الخطيب
آخر حياته فهو يقول:

إلى كم أراي في البطانة كأنعاً وعمرى قد ولى ووزري قد عدا
تقضى زمني في لعل وفي عسى فلا عزمة تمضي ولا لوعة تهدي
تشاغل بال الدنيا ونمت مفرطاً وفي شغلي أو نومتي سرق العمر
ولكن نفس ابن الخطيب كانت رغم هذا الحزن متفائلة:

إن كان ماض من زمانك قد مضى بلساء قد سرك المستقبل
هذا بذاك فشفع الثاني الذي أرضاك فيما قد جناه الأول
وإذا تخمدك الإله بحسنه وقضى لك الحسنى فما ذا يخلد؟

(2) الخوف:

لعله يقصد دوام الخشية من الله حيث ذكر الخوف في «فضل لزوم
المحبة للمقامات» من «الروضة» قبل التوبة لأنه هو الذي يشوق إلى مناجها.

(3) الإشفاق

وهو دوام الحذر مقروناً بالترحم ولعل الذي يقابله من الأحوال الخلقية
هو ما يسمى عند علماء الأخلاق المحدثين Scruples أي نوع من القلق
الأدبي يحز في الصدر وهو درجات إما قلق على النفس من العناد أو على
العمل من الضياع أو على اليقين من طرود الشك أو على القلب من
الموارض ومن نتائجه في الميدانين الصوفي والخلقي حفظ الحدود.

(4) الخشوع

وهو الجمود لمعاظم أو مفزع ولعله يقصد به السكينة وعدم الانفعال للسراء والضراء وهذه حال خلقية مثل تستلزم قوة في النفس واعتدالاً في المزاج ومن نتائج هذه الحال مراقبة آفات النفس التي تستخفها الشدة أو النعماء ورؤية الفضل للغير.

(5) بداية الطمأنينة

وذلك باستواء مرتبة المدح والذم في النفس.

(6) الزهد

وهو الخروج عما سوى المحبوب ثم التخلي عن شهود هذا الخروج وقد سبق لنا بعض الحديث عنه.

(7) الورع

وهو آخر مقام الزهد في معناه الخلقي وفروعه تجنب القبائح وتوفير الحسنات ثم تجنب ما لا بأس به لأجل ما به بأس.

(8) التبتل

وهو الانقطاع إلى الله ولعل ابن الخطيب لا يريد من التبتل سوى الانقطاع عن الشر إلى الخير وعن الرذيلة إلى الفضيلة والا فهو لا يعتبر من الفضيلة الانقطاع الكلي عن الناس لأن روح الاجتماع جبلية في الإنسان حيث إنه مدني بالطبع والخروج عن الطبع إنحراف عن خطة الاعتدال التي هي مقياس الخير.

(9) الرجاء

حقيقته انتظار ما هو محبوب والفرق بينه وبين التمني والانتظار أنه إن كانت حصلت له بعض أسبابه فهو تمن وإن كانت الأسباب منخرمة سمي

غروراً أو مجهولة سمي انتظاراً وحالة الرجاء أفضل من حالة الخوف كما أن حالة التفاؤل أفضل خلقياً من حالة التشاؤم وكثيراً ما يصاحب النفس اللجاج من شدة الخوف وظلام اليأس لأنها كالصبي لا يستنزل عن اللقمة في يده إلا بالمأسطة والرغبة والحيلة ولا يستخلص منه بالعنف إلا عن مشقة والله تعالى هو محل رجاء العبد عند الشدة:

لا ترج إلا الله في شدة وثق به فهو السدي أيديك
حاشاك أن ترجو إلا الذي في ظلمة الأحشاء قد أوجدك

(10) الرغبة

هي فوق الرجاء وفيها مراتب: الرغبة المتولدة عن العلم ثم الرغبة التي مصدرها الحال ثم رغبة أهل الشهود ولعل هذا النوع هو ما يسميه ابن الخطيب في قسم الأخلاقيات بالإرادة الناشئة عن المعرفة والتي لا يفرق هناك بينها وبين الرغبة.

المعاملات

(1) الرعاية:

صون الأعمال والأحوال والأوقات والعناية بها.

(2) المراقبة:

دوام ملاحظة المقصود.

(3) الحرمة:

التحرز عن المخالفات والمحاسنات وصيانة الانبساط من الجراءة والسرور من الأمن والشهود من السبب ويقابل صيانة الحرمة في الأخلاق بالنسبة لذات الشخص نفسه حفظ الكرامة ولزوم الوقار.

وأبرز مظهر للوقار في نظر ابن الخطيب هو طهارة النفس من الحسد لأن هذه الصفة متى تمكنت وأخذت بلب الرجل حملته على ارتكاب ما يخل بالمروعة.

وقد يطلق ابن الخطيب لفظة الوقار فيريد بها على سبيل المجاز الصمود للشدائد وعدم استخفافها بالعقل فقد قال يمدح السلطان محمد بن حجاج:

ولك الوقار إذا تزلزلت الربا وهفت من الروع المضاب المثل

(4) الإخلاص:

وهو تصفية العمل مما يشوبه كنهود الفضل وطلب العرض والمخلص يرى عمله من عين الجود.

(5) التهذيب:

تطهير العمل من برائن الجهالة وسفاسف العادة.

(6) الاستقامة:

هناك نوعان من الاستقامة: إستقامة صوفية وهي روح يحمي الأحوال وبرزخ بين التفرقة والجمع ومظاهرها رفض الدعوى وشهود الحقيقة بغير كسب والبقاء مع اليقظة وترك رؤية الاستقامة - واستقامة خلقية وأغراضها الهوى المغلوب والأمل المسلوب والاقتداء الموصل للمرغوب والعز والأمن من اللغوب (ويقصد هنا ابن الخطيب بالعز الوقار ورفعة المهمة عن السفاسف).

(7) التوكل:

هو إلقاء رزمة المحب بيد المحبوب وإعلاق نعمته به هذا من الوجهة الصوفية أما من الناحية الخلقية فالواجب هو الاستعداد والعمل: قال ابن

الخطيب في قصيدته: «المنح الغريب في الفتح الغريب» التي نظمها أيام كان مرابطاً في خلوات سلا:

والمستعد لما يؤمل ظافر وكفاك شاهد قيدوا وتوكلوا

(8) التفويض:

ورتبته فوق رتبة التوكل وهو نفي الاستطاعة قبل العمل ومعاينة الاضطراب (فلا العمل منج ولا الذنب مهلك ولا السبب حامل) وشهود افراد الحق بملك الحركة والسكون.

وابن الخطيب يقصد بالتوكل تلك الحالة النفسية التي لا تنافي العمل وإنما تحمل العبد على الإيقان بأنه مهمل دبر وفعل فإن الله تعالى هو المصرف والمدير الحقيقي وقد يتحاشى الإنسان النقم وله في طيها نعم:

ولله فينا سر غيب وربما ألق النفع من حال أريد بها الضر

وهو يرى أيضاً انه وإن كان التسبب واجباً فقد يكون تركه أنفع في بعض الحالات:

يقع الحريص على الردي ولكم غدا ترك التسبب أنفع التسبب
فكل الأمور إذا اعتزتك لربها ما ضاق لطف الرب عن مربوب

(9) الثقة:

وهي لباب التوكل وتتخلص في اليأس من مباراة الأحكام والأمن من فوت المقدور وهذا الأمن هو الذي يورث الرضى ويكسب الطمأنينة.

(10) التسليم:

هو أن يسلم الإنسان إلى ربه أو إلى العباد لاسيما منهم الاتقياء المخلصين كل ما زاحم عقله وشق على وهمه ولا يقصد ابن الخطيب إسقاط

ملكة البحث والتفكير ولكنه يحض على علم الاستسلام إلى الوهم المضلل
وعدم الانسياق مع تيار العقل الجارف:

علاقة وهم في الخيال تحكمت ويا شد ما يجني إذا استحكم الوهم

التخلق

يرى ابن الخطيب أن التصوف خلق وأن من زاد عليك في الخلق فقد
أناف في التصوف واندماج الأخلاق في التصوف هو الذي حدانا إلى
استعراض الأحوال والمقامات الصوفية في سياق بحثنا عن نظرية ابن الخطيب
في الفضائل الخلقية.

وليس معنى هذا أن كل خلق تصوف فقد رأينا كيف أن ابن الخطيب
يعد من الفضائل الصوفية بعض الحالات التي قد يعتبرها خروجاً عن حدود
الاعتدال الخلفي وانحرافاً عن الجادة الوسطى التي هي مقياس الكمال ولنا
مثال في الزهد فهو فضيلة محققة من الوجهة الصوفية ولكنه لا يكون فضيلة
من الناحية الخلقية إلا بكيفية نسبية فبينما يكون الزهد في أقصى مظاهره وأشد
مجاله مطلوباً من الصوفي في كل حال إذا بقيته الخلقية تختلف باختلاف
الحالات والأوقات والظروف والمناسبات فالزهد فيها في أيدي الناس فضيلة
والزهد في أطايب العيش انحراف وزهد الرجل في الاستكثار من المال فضيلة
ولكن هذا النوع من الزهد يعتبر تقصيراً في حق الملك والأمير لأن المال
المصون هو أمن الحصون ولأن من قل ماله قصرت آماله وقصور الأمل معناه
الوقوف والوقوف تقهر - كما في المثل الفرنسي - والتقهقر باب إلى تدهور الأمة
وانحطاطها.

وقد تكون في الزهد فائدة اجتماعية رغم كونه يعتبر فضيلة فردية من
الوجهة الخلقية لأن زهدك في شيء معناه فسح مجاله لآخرين وبذلك تقل
المزاحمة والتنافس على العرض الفاني ويقل بحكم التبعية الخصام واللجاج
فتنبسط على المعمور الطمأنينة والأمن والهدوء.

(1) الصبر:

هو حبس النفس على البلوى وعقل اللسان عن الشكوى والصبر باب
الفرج:

واليسر بعد العسر موكول به والصبر بالفرج القريب موكول
والصبر حصن:

وان تحن الأيـام لم تحن النـهى وان يـخذل الأـقوام لم يـخذل الصـبر
والإنسان مغرور فإذا عرته ملـمة ولم يقابلها بدرع من جميل الصبر تملكه
اليأس:

يفتر مها ساعدت آماله فإذا عراه الخطب كان بشوسا
وابن الخطيب يوصي بالصبر على إذابة المؤذين كما يوصي بالصبر على
صروف الدهر:

واصبر على مضض الليالي إنها لحوامل سيلدن كل عجيب
والصبر على المفقود شفاء منه:
فإذا جعلت الصبر مفزع معضل عاجلت عـلته بطـب طـبيب
وماذا يجدي حزن فائت؟:

فللصبر أولى أن يكون رجوعنا إذا لم نكن بالحزن نرجع فائتا
وبالجملة فالصبر عن المصائب ووقوع سهمها الصائب أولى ما اعتمد
عليه طلاباً ورجع إليها طوعاً أو غلاباً.

(2) الرضى:

الرضى بما يفعل الله قدم في الحب راسخة وغرة من غرر القوم شاذخة
والحب يشمر الرضى بمراد المحبوب ومن معالم الرضى القناعة:
فاقتنع بما أعطاك ربك واغتنم منه السرور وخل ما لا ينفع

(3) الشكر :

هو السرور بالنعم وحسن استعمالها والثناء عن نوالها وحظ الخواص منه رؤية النعم والاعتراف بالعجز عن حق المحبوب وأن لا يشتغل عن الواهب بالموهوب .

ويرى ابن الخطيب أن في مقام الشكر يتأكد وجود المحبة لأن الشكر كالحب ثمرة الإحسان الذي هو قدر مشترك لها .

وشكر نعم الله يقيد منها الشارد ويعذب الموارد وهو واجب :

فقابل صنيع الله بالشكر واستعن به واجز إحسان الإله بإحسان

وقد كان ابن الخطيب يكيل المدح تشكراً لكل من أحسن إليه فقد أورد في نفاضة الجراب أبياتاً مدح فيها رجلاً أكرم مثواه :

نزلنا على يعقوب نجل أبي حدو فعرفنا الفضل الذي ما له حد
وقابلنا بالبشر واحتفل القرى فلم يبق لحم لم نثله ولا زبد
يحبي علينا أن نقوم بحقه ويلقاه منا البر والشكر والحمد
وهو يرى أن الشكر يكون إما بالقول وإما بالفعل على قدر الطاقة :

واشكر الله ما استطعت بفعل ويقول مطول أو وجيز

وشكر الله يكون حتى برحمة خلقه وحسن معاملتهم والبر بهم :

فاشكره بالرحمة في خلقه ووجهك أبسط بالرضا أو يدك

والشكر يكون بعدم عصيان الله في نعمه : قال في «الوصية» :

«فلا تطفئكم النعم فتقصروا في شكرها وتلفكم الجهالة يسكرها وتوهما
ان سعيكم جلبها وجدكم حليها» وقال في «روضة التعريف» : «فالل نعمه
الله تعالى فلا نجعله ذريعة إلى خلافه فنجمع بالشهوات بين أتلافنا وأتلافه» .

(4) الحياء :

إنفعال يتولد من تعظيم منوط بود وهو إما حياء من علم العبد بنظر الحق أو من شهود الحضرة .

وابن الخطيب يرى أن الحياء من دعائم الفضيلة⁽¹⁾ لأن الحياء من الله أو من الناس قد ينحي صاحبه عن الرذيلة أكثر من مخافة المثلثة أو العقاب :

تالله لو أن العقوبة لم تخف لكفى الحياء من وجه ذاك السيد

وكما يحذر ابن الخطيب من فعل كل ما يستحي منه كذلك يحذر من مقارفة ما يعتذر عنه ولأن مواقف الحزبي لا تستقال عثراتها ومطنات الفضائح لا تؤمن غمراتها .

ويحمل ابن الخطيب حلة قوية على «من يدركه الحياء من الطفل فيتحامى حمى الفاحشة في البيت بسببه ثم يواقعها بعين خالق العين ومقدر الكيف والالين» ثم يقول مخاطباً هذا الوقح: «تالله ما فعل فعلك بمعبوده من قطع بوجوده» .

(5) الصدق :

اسم حقيقة الشيء وهو شعار المؤمنين والكذب عورة لا توارى وسوء لا يرتاب في عارها ولا يمارى .

والصدق أفضل السمائل :

فلا تحسبن والصدق خير سجية ظهور النوى إلا بطون النواميس

(1) وكذلك المري الذي يقول :

وهل يمجد الحياء أنساً منطوياً عنهم الحياء؟

(اللزوميات) وابن عربي الحاتمي الذي يقول في رسالة الأخلاق (ص 5): «وذلك أن الإنسان إذا استرسل مع طبعه ولم يستعمل الفكر ولا التمييز ولا الحياء ولا التحفظ كان الغالب عليه أخلاق البهائم...» .

وهو أساس كل رياضة لأن تمرين النفس عليه يستلزم تهذيب الأخلاق
بالعلم والإخلاص في العمل.

والصدق في المسعى من عوامل التوفيق:

أقرضت فيك الله «صدق» محبي أكون أجري فيك غير ربيح(؟)

(6) الإيثار:

التفضل وهو درجات.

(1) إيثار الغير على النفس فيما لا يحرم.

(2) إيثار رضى الله على غيره.

(3) إيثار الله ثم ترك شهود هذا الإيثار ثم الغيبة عن هذا الترك.

(7) الخلق:

ويعني به لسان الدين هنا حسن الخلق مع الناس ببذل المعروف وكف
الأذى وأساس هذا الخلق المعرفة بمقام العباد وتحسين الخلق مع الله تعالى
وذلك بأن يعرف العبد أن كل ما قد يصدر من الناس موجب للغدر وكل ما
يأتي من الله يستوجب الشكر وقديماً وصف الخلاج حسن الخلق بقوله: «هو
أن لا يؤثر فيك جفا الخلق بعد مطالعة الحق».

والخلق الحسن أفضل زينة:

ويعلم ثوب المجد بالخلق الرضى كما يعلم الثوب الطراز أو الرقم

(8) التواضع:

هو إذعان العبد لصولة الحق.

(9) الفتوة:

هي أن لا تشهد لك فضلاً ولا ترى لك حقاً ومن أعراضه ترك

الخصومة والتغافل عن الزلة والإذابة وتقريب من يقصي وإكرام من يؤذي من غير كظم ولا مصابرة⁽¹⁾.

والفتوة لا تستلزم عدم الهدف لغرض مرموق:

كل جار لغاية مرجوة فهو عندي لم يعد حق الفتوة

(10) الانبساط:

يصف ابن الخطيب الصوفي العازف بأنه هش بش بسام لأنه فرحان بالحق وبكل شيء يرى فيه الحق وأن الأنس بالله يهذب له جانب الحياة فيصفو عيشه ويطيب ويذهب عنه خوف الناس.

وكثيراً ما يوصي ابن الخطيب بالبهجة والتفاؤل وطرح الحزن والتشاؤم فقد كتب إلى السلطان أبي عبد الله بن نصر:

الدهر أضيق فسحة من أن يرى بالحزن والكمد المضاعف يقطع
وإذا قطعت زمانه في كربة ضيعت في الأوهام ما لا ينفع
فاقتع بما أعطاك ربك واغتنم منه السرور واخل ما لا ينفع

الأصول

يبحث ابن الخطيب في هذا القسم عشرة أركان هي نفس الأحوال أو الخصال التي تحدث عنها في قسم البدايات أو الأخلاق ولكنها هنا موسومة بطابع التقوية أو مندرجة في طور التحقيق والإنجاز.

فاليقظة الأولى التي لم تكن سوى انتباه من الغفلة صارت هنا عزمًا أي تحقيقاً للقصد الذي كان في الأول مجرد توبة وإقلاع فصار هنا إزماعاً للتجرد (ويلاحظ أن ابن الخطيب يفرق هنا بين العزيمة والعزم فالعزيمة في نظره هي

(1) إذا أردت مزيد بيان لأوصاف أصحاب الفتوة وتأريخهم فمليك برسالة الملامية لأبي عبد الرحمن السلمي المتوفى سنة 142 هـ. فقد ذكر فيها من أوصاف الفتيان خمسة وأربعين وصفاً

ما ينجم عن اليقظة مباشرة من إرادة الخير أو رغبة في الفضيلة أما العزم فهو تحقيق هذه الإرادة وتنجيز تلك الرغبة).

وقد أورد ابن الخطيب في هذا القسم الإرادة مع أنها مستلزمة ضمناً في القسم البدائي لأن اليقظة تستتبع إرادة التوبة ولكنها هنا واردة بمعنى نهوض القلب لطلب الحق فهي مرحلة إنجاز لرغبة تلجلجت في القلب في شكل خاطر فصارت هنا هبة فعلية من هذا القلب نفسه.

والإشفاق ينقلب هنا إلى مقام وسط بين الخوف والرجاء واليأس والسرور والجرأة وهو مقام الأدب.

أما الخشوع وبوادر الطمأنينة فإنها تترعرع فتصير يقيناً يشيع في حنايا القلب السكينة التي تتولد عنه.

وهذا اليقين الذي هو أول مرحلة في رتبة الخواص درجات: علم يقين وعين يقين وحق يقين.

والحياء والانبساط يصيران أنساً ومحبوبة أو مرادية (ومقام المراد فوق مقام المريد).

والتذكر والشكر العابر يصيران ذكراً مسترسلاً ولهجاً دائماً.

أما الإيثار فإنه يستحيل إلى شعور بحقيقة الإنسان التي هي الفقر أي البراءة من رؤية الملكات ونفوس اليدين ثم اللسان جملة من الدنيا لا مجرد إيثار ببعضها أو جلها وصفة الفقر هذه لا تستلزم من المريد التجرد عن صفة الغنى لأن الفقر إلى الله يقابله الغنى بالله.

الأودية

تتسم أحوال هذه المرحلة - وجلها ناتج عن الأصول المتقدمة - بالسمة الصوفية وأول هذه الأحوال الإحسان الذي هو مقام ركنين في التصوف لأنه يجمع أبواب الحقائق كلها وهو إما إحسان في القصد بالاهتداء بهدي العلم

وانبرام العزم وتصفية الحال وإما إحسان في الأحوال بمراعاتها وإما في الوقت بإدامة المشاهدة.

ثم يأتي العلم الذي ينقدح في أسرار المرتاضين وهذا العلم هو ما يسميه ابن الخطيب بالعلم الخفي أي الباطن الذي يقابله العلم الجلي (الظاهر) الحاصل بعيان أو استفادة أو تجربة.

ويتجل العلم الباطن في أنفاس أهل المهمة فيظهر الغائب ويغيب الشاهد وهو «ينبعث من مصدر لدي ليس بينه وبين الغيث سحب».

وبعد أن تكون المعالجة بصرية تصبح معالجة بعين القلب ثم بعين الروح فتستثير البصيرة وتقوى الفراسة التي يعرفها ابن الخطيب بأنها القطع بالحكم على غيب من غير شاهد وهي في نظره إما طارئة لم تصدر عن علم ولم تسر عن غير يدعيها وإما ثمرة لغرس الإيمان تلمع في ثنية الكشف وعندما تقوى الفراسة يقع الإلهام الذي هو مقام المحدثين وهو فوق الفراسة ويكون إما إلهاماً نبوياً يقع بالوحي وإما عيانياً لا يخطيء ويشع الإلهام فينسكب في قرارة القلب برد السكينة (ومن أعراضها الرضى بالقسمة وامتناع الشطح) ثم الطمأنينة التي تتمخض عن حصول المهمة وهي صون القلب من خسة الرغبة في الفاني والإنفة من المبالاة بالعلل والثقة بالأمل والنزول عن العمل.

والثمرات التي تمهنا من هذه الأحوال أو المقامات العشرة من الوجهة الخلقية هي الثلاث الأخيرة: السكينة والطمأنينة والمهمة:

فالسكان النفس من لم ترض همته سكنى مكان ولم يسكن إلى أحد
ودعامة كل سكينة التقوى:

وعليه من تقوى الإله سكينة سبان فيها السر والإعلان
والسكينة إذا خالطت بشاشتها القلب حصل الرضى واكتمل الاتزان
وقمت الرابطة والرسوخ:

ولو أن نفساً مكنت من رشدها يوماً وقدها الهوى تقديساً

لم تستفز رسوخها النعمى ولا هلعت إذا كشرت عليها اليوسا
والسكينة أن ولا يستعظم الإنسان حوادث الأيام كلما نزلت وأن لا
يضج للأمراض إذا أعضلت لأن كل منقرض حقير وكل منقضى وإن طال
فقصير.

وسمو المهمة من اكد الفضائل لأنها تستيع كثيراً من الخلال الحسنة
كالترفع عن سفاسف الأمور وإباء الضيم وعدم التهافت على العرض الزائل.
ومن أدلة تسامي همة ابن الخطيب قوله فيما كتب لشيخه ابن مرزوق:
وما كان ظني أن أنال جراية يحكم من جرائها فهي جائر
مقى جاد بالدينار أصفر زائفاً ودارته دارت عليها السدوائر
وما بالك بنفس تفضل ضرام النار على لبوس العار:
لما توعدّها على المجد العدا رضيت بعيث النار لا بالعار

الفصل السابع عشر

الذائل

يرى ابن الخطيب كالغزالي أن الرذيلة عبارة عن انحراف في الفضيلة لجهة الزيادة أو النقصان والإفراط أو التفريط فالإفراط في قوة العقل يؤدي إلى المكر والخدع والجريرة وانحرافها مع النقص يتمخض عن بله وغمارة وحمق ويصدر عن انحراف فضيلة الشجاعة مع الزيادة التهور والصلف والكبر والعجب ومن انحرافها مع النقصان المهانة واللذلة والخسة وصغر النفس والعفة ينشأ عن انحرافها إفراطاً وتفریطاً الحرص والشره والخبث والوقاحة والتبذير والمجانة والحسد والملق.

والعدل هو لزوم الوسائط من غير انحراف والاعتدال من غير ميل إلى أحد جانبي الإفراط أو التفريط.

وقد دعا ابن الخطيب كسلفه الغزالي إلى وجوب قلع العشب التي تنافر الطبع وتعاديه بالجواهر وهي الأخلاق الذميمة.

علاج الرذيلة

وضع ابن الخطيب منهجاً موحداً لعلاج الرذائل وهذا المنهج يطبق في أربع مراحل يبدأ المرتاض أو شيخه فيها بالكشف عن العلة ثم مقاومتها ومضادة سببها حتى يرتفع عن القلب الوجداني الاعتدالي عرضه وعن السر والروح مرضه فإذا حصل البرد واستقرت حالة الراحة وجب الاقتصار على ما يحفظ الصحة والبحث في غضون ذلك عن الأسباب القصوى لحسمها وقطع

موادها مع مراعاة الكم والكيف اللذين يختلفان باختلاف المزاج الأمر الذي يتطلب تحليل المستقر لاستكناه خاصية الطبع وهنا تجب المبادرة إلى مقابلة المزاج بضده فيعالج الكبر بالتواضع والشره بالكف عن التشابهات والإفراط في الأمل بالقناعة فإذا صبر الإنسان نفسه على مباشرة هذه الأضداد بين إبداء وإعادة تمكنت من قلبه خلال الخير لأن الخير عادة وهذا العلاج نفسه يجب أن تقدر حدوده تقديرًا حتى لا تفضي عملية استئصال الكبر ببذر نقيضه وهو الملق والحسة فيحتاج العلاج إلى معالجة ثانية وقس على هذا النحو في جميع الرذائل.

ومنى فقد الإنسان النصيح والمرشد فليعرض نفسه على خلق القرآن وليعمد إلى مسطورات حسن الخلق نظمًا ونثرًا.

الرذائل المتفرعة عن الغضب

الغضب قوة قد تطفئ فتندفع إما لدرء مكروه أو تهديد بمكروه وإما لاقتصاص من إذابة.

وتنتاب هذه القوة ثلاث حالات: إنحراف لجهة الزيادة وهو الإفراط وإنحراف لجهة النقصان وهو التفريط والتوسط بين الطرفين وهو الاعتدال الذي يتحقق إذا انقادت للعقل اقدامًا وإحجامًا.

فإذا انحرف الإنسان عن الجادة الوسطى إلى جهة الإفراط تملكته إرادة الشر وشهوة الظلم واستفزه التهور والصلف واستشاطه الكبر واستخفه العجب والزهو والفرح وتشبعت روحه باحتقار الخلق والاستخفاف بالناس.

وإذا ما فرط احتمل الضيم وصبر على الذل وصغرت نفسه ففقد كل انفة وإباء.

وتتولد عن قوة الغضب ميول ونزعات منها ما هو سليبي كحب الغلبة والقهر والاستيلاء والرياسة والظهور والظفر والمدح ومنها ما ينبعث كرد فعل لإذابة المؤذنين كالتشفي والانتقام.

1) الرياسة والغلبة:

الإنسان ولوع بالمظاهر مفتون بها ومن مطايا الغلبة والقهر الولايات التي يحذرنا ابن الخطيب من طلبها رغبة واستجلاباً واستظهاراً على الحطوط وغلاباً لأنها ضارة بالمروءات والأقدار داعية إلى الفضح والعار.

وما بالك بمنصب يفقدك حريتك وينقص عليك بالمكائد المحوكة حوله عيشك.

استمعوا هذا الوصف الذي صدر عن خبير قاسى مرائر السياسة وذاق حنظل السلطة: «الولايات فتنة ومحنة وأسر وحنة وهي بين أخطاء سعادة وإخلال بعادة وتوقع عزل وبيع جد من الدنيا هزل ومزلة قدم واستتباع ندم». وقد بغضت الولايات إلى نفس ابن الخطيب بعد استمتاع بها واستمراء لها حتى صار يرسل بمناسبة وبدون مناسبة أمثال هذه العبارات في سياق كلامه وما أكثرها! : «أما خدمة دولة فهي عليّ حرام لا ينجح لي فيها إن اعتمدها مرأى.. فما هي إلا أطماع سراها لماع» وقد كتب للسلطان أبي عبد الله بن نصر بعد عودته من الأندلس على أثر نزوله عن العرش: «الزمن ساعة في القصر لا بل كلمح البصر وكأنني بالبساط قد طوي والتراب على الكل قد سوي فلا تبقى غبطة ولا حسرة ولا كربة ولا عسرة وإذا نظرت ما كنت فيه تهكد لا تنال منه إلا أكلة وفراشاً وكنا ورياشاً مع توقع الوقائع... وانت اليوم على زمانك بالخيار فإن اعتبرت الحال واجتنبت المحال لم يخف عليك أنك اليوم خير منك أمس من غير شك ولا لبس».

وقد بلغ بابن الخطيب بغض المناصب إن صارح السلطان محمد بن يوسف بذلك قائلاً:

قالوا لخدمته دعاك محمد فكرهتها وزهدت في التنويه
فأجبتهم أنا والمهيمن كاره في خدمة المولى محب فيه
ويحذر ابن الخطيب من حب الظهور موصياً بالخمول «والانخراط في الغمار والتخلي عن المضمار».

(2) المدح:

الإنسان ولوع بالتمدح فهو يريد أن يمدحه الناس بما فيه وبما ليس فيه وإذا كان الحب الأول ضلالاً فإن النزوع الثاني ضلال في ضلال!! والإنسان مفتون كذلك بالتفاخر ومهما بلغ المرء من الكمال فإن غريزة الفخر تبقى مركوزة في فطرته، والفخر إذا لم يخرج عن حده ولم ينعقد إلى ضده لا يعدو التحدث بالنعمة في معرض الشكر.

وقد فخر ابن الخطيب معاصريه بشعر كثير ونثر غزير لا سيما خصومه فمن ذلك قوله:

لئن أنكرت شكلي ففضلي واضح وهل جائز في العقل إنكار محسوس؟

وكان ابن الخطيب يفتخر بصلاية عوده وقوة صموده في وجه الدهر:
وإن عركت مني الخطوط مجرباً نقاباً تساوى عنده الحلز والمر
فقد عجمت عوداً صليلاً على الردى وعزماً كما تمضي المهتدة البتر

وقد كان موقف ابن خلدون قريباً من موقف أستاذه ابن الخطيب فقد خاطب عمر بن عبد الله مدبر ملك المغرب متعرضاً لخصومه الكثيرين بقوله:

حتى انتحاني الكاشحون بسعيهم فصلدتهم عني وكنت منيعي
رغمت أنوفهم بنجع وسائلي وتقطعت أنفاسهم بصنيعي
وبقوا بما نعموا على خلائقي حسداً فراموني بكل شنيع
أني أضام وفي يدي القلم الذي ما كان طيعه لهم بمطيع
ولي الخصائص ليس تأى رتبة حسبي بعلمي ذاك من تفرعي

ولنا أن نتساءل هل من المروءة مدح الناس بما ليس فيهم؟ لم نثر على جواب عن هذا السؤال فيما قرأناه لابن الخطيب ولكننا عثرنا في ثنايا القصائد التي كالم فيها المدح للملوك والوزراء على جواب عملي تجسم فيه الإيغال فاستمع إليه يمدح السلطان أبا عنان المريني بقوله:

متجسداً من جوهر النور الذي لم ترم يوماً شمسهُ بغروب
متالقاً من مطلع الحق الذي من نور أبصار وسر قلوب
وكتب يخاطب أحد شيوخ الدولة: «أقسم ببارئ النسم وهو أهر القسم
ما فازت بمثلك الدول ولا ظفرت بمثلك الملوك الأواخر والأول» وخاطب أبا
هو صاحب تلمسان بقوله:

يا خير من خفقت عليه سحابة للنصر تلبسه أجش بجيسا
ولم يكن هذا الإيغال في المديح ملقا من ابن الخطيب والا لما كان قد
خاطب المعتمد بن عباد عندما وقف على قبره بأغمام سنة 761 بقوله:
ماريء مثلك في ماضٍ ومعتدي أن لا يرى الدهر في حال وفي آت
ولعل هذا الإيغال راجع إلى كون روح ابن الخطيب كانت مطبوعة على
الاندفاع في كل شيء: في الملح إلى حد التطرف وفي الدم إلى درجة الإفراط.

(3) التشفي والانتقام:

أسباب الغضب

لم يبين ابن الخطيب أسباب الغضب ومستبعاته بكيفية صريحة كما فعل
الغزالي ولكنه أشار في سياق نصائحه إلى أمور شتى تكدر صفو الائتلاف وتثير
التدافع وتستفز الخلق والغيط بين الناس وغضب بعضهم على بعض وأبرز
شيء يقع عليه التنافس هو العرض الزائل وخدع الجاه والمال فاستئصال
الغضب يستلزم البداية باجتثاث علله القصوى التي من أعظمها الإيغال في
الآمال العجاف ومحبة الدنيا فمحبة الدنيا في نظر ابن الخطيب من أهم
البواعث على الائتلاف بكثير من الخصال الرذيلة.

أما باقي فروع الغضب فهي الظلم (وهو ظلمات يوم القيامة والظالم
عمقوت بكل لسان مجاهر لله بصريح العصيان) والكبر والصلف والتهور
والبدالة والفرح والاستهزاء والاستخفاف بحقوق الله أو بالناس وبحقوقهم.

الردائل المتولدة عن الشهوة

الشهوة إحدى قوى النفس وينشأ عن إفراطها أو تفريطها ردائل كثيرة منها:

(1) الوقاحة :

الوقح يستسهل ارتكاب العظائم واقتراف الجرائر لأنه مجرد من تلك الخاصية التي تقوم في الظاهر مقام وازع الضمير في الباطن وهي الحياء الذي يسميه ابن الخطيب بالحشمة أيضاً.

(2) الخبيث .

(3) التبذير والتقتير :

يوصي ابن الخطيب: بالإنفاق على قدر الحال ويحذر من البخل «إذ ما ريء بخيل وهو مودود» ويجعل من واجب الأمراء والملوك حمل الناس على هذا السنن وقال في «الوصية»: «واستحيوا من الله تعالى أن تبخلوا عليه ببعض ما بذل وخالفوا الشيطان كلما عذل واذكروا خروجكم إلى الوجود لا تملكون ولا تدرون أين تسلكون فوهب واقدر وأورد بفضله وأصدر».

(4) السكر :

الخمر أم الخبائث ومفتاح الجرائر.

(5) الهتك :

هتك أعراض الناس أو حرمان الدين ويدخل في هذا النظر في شبهات الدين بالتمشلق والإطالة.

(6) الزنا وما في معناه :

يجب تجنبه وتجنب ما تعلق به «ومن غلبت عليه غرائز جهله فليُنظر هل يجب أن يزنى بأهله».

(7) المجاعة والعيث :

يقول ابن الخطيب: «إن الإنسان يمكنه أن يعيش عيشة الجدد دون أن يشعر بمسيس الحاجة إلى الله» لأن «الله لم يجعله الله في الحياة شرطاً والمحرم قد أغنى الله عنه بالخلل الذي سوغ وأعطى».

(8) الحرص والطمع والجشع :

يعتبر ابن الخطيب الطمع من الخلال التي تبعث المرء على ارتكاب رذائل أخرى كأكل مال الغير بدون حق وبخس الناس أشياءهم كيلاً ووزناً وأكل الربا «الذي هو من مناهي الدين» والرشا «التي تحط الأقدار وتستدعي المدلة والصغار» والقمار الذي يحذرنا لسان الدين من التسامح في لعبته وارتكاب الزور الذي «يقطع الظهر ويفسد السر والجهر».

ويعالج الطمع بالانحصار في حدود الخلال فعل المرء أن يسعى في التماسه بخدمه وأن لا يكل اختياره إلا للثقة من خدمه ولا يلدأ إلى المشابهة إلا عند عدمه فهو في السلوك إلى الله أصل مشروط والمحافظ عليه مغبوط.

(9) الملق .

(10) الحسد :

يوصي ابن الخطيب بإطراح الحسد إذ ما ساد حسود والحسد يكون على النعم وعلى المواهب بتمني زوالها عن الغير أما الغبط فهو مغتفر لأنه مجرد عن تمني الزوال والحسد جراءة على الله إذ كيف يحسد أحد على موهبة حباه الله إياها ونحن نعلم أن المواهب قسم من باريء النسم :

وما هي في التحقيق إلا مواهب من الله قبل الكون عينها القسم

(11) الشماتة :

هذا ولم يتوسع ابن الخطيب في تحليل هذه الرذائل كما انه لم يميز بكيفية صريحة سابقتها من لاحقها وأسبابها من ثمراتها ولعل في مجرد سرداها على

الترتيب المذكور اشعاراً بتقديم بعضها على بعض في نشوئها عن الغضب فالحسد مثلاً سابق عن الشماتة بالضرورة لأنك في الغالب لا تشمت من أحد بما انتابه من بلاء إلا إذا كنت تضمّر له عداً أو حسداً وغير خفي أن أسباب هذا الحسد هي ما ذكر في قسم الرذائل المتولدة عن الغضب كالكبر والعجب وحب الرياسة أو في هذا القسم كالحب والحرص.

ورذيلة الزنا نفسها قد تسبق نزعة العبث والمجون فكم من رجل زنى وطبع الوقار غالب عليه حتى إذا تذوق طعم الثمرة المحظورة تهالك عليها فتطبع بالمجانة.

وابن الخطيب ينوع وسائل علاج هذه الرذائل فعلاوة على ما يتطلبه دائماً من تدخل الوازع الأعلى وهو السلطان لمنع الناس من البطر والحرص والشره وبهمهم عن التحاسد وترويضهم على الانفاق بقدر الحال وتحديد البخل على موسرهم - يسعى في بذر كراهية هذه الرذائل في النفوس بما يأتي به من استدلالات بسيطة فقد حاول أن يبرهن عن خسة اللهو بأن الله لم يجعله شرطاً في الحياة وعن خسة الربا بأنه من مناهي الدين وعن اسفاف الحسود بأنه لا يسود، وقد يس ابن الخطيب المستهترين في النبض الحساس كتحذيره الزاني من الاستسلام لغريزة الهتك بتذكيره انه كما يجب أن لا يزني الغير بأهله فلذلك يجب أن يتجنب هو هتك أعراض الناس.

ولم يذكر ابن الخطيب - عل خلاف سلفه الغزالي - مراتب الحسد كما انه لم يشر إلى رذيلة الحقد التي يتولد عنها هذا الحسد ولا إلى أسباب العجب ولا أنواعه كالعجب بالمال والولد والعلم والنسب ولكنه ذكر أن من الأسباب التي تستأصل الحقد نزول الملمات:

وأقول لو كان المخاطب غيركم عند الشدائد تذهب الأحقاد

وقد أغفل ابن الخطيب في سياق كلامه عن الرذائل المتولدة عن القوة الشهوانية الرياء ولكنه مثل له في محل آخر رجال يصومون ويقومون وليس لهم من صيامهم وقيامهم إلا حب التظاهر:

مكناسة جمعت بها زمر العدا فعلى بريد فيه ألف بريد
من واصل للصوم لا لرياضة أو مدمن للجوع غير مريد
فيذا سلكت طريقها متصوفاً فابن السلوك بها على التجريد
فمن قال ولم ينصف بمقاله فعقله لم يرم عن عقله وحبال أثقاله مانعة له
عن انتقاله .

الرذائل المتولدة عن القوتين

وتنشأ عن القوتين الغضبية والشهوانية رذائل منها المكر والخديعة والخيلة
والدهاء ونكث العهد والتليس والغش والكذب: قال ابن الخطيب: «عليكم
بالأمانة فالخيانة لوم وفي الديانة كلوم وحافظوا على الحشمة والصيانة ولا تجزوا
من أقرضكم دين الخيانة ولا توجدوا للغدر قبلاً ولا تقروا عليه طبعاً مجبولاً
وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً» إلى أن قال: «وصونوا المواعد من
الأخلاف والإيمان من حنث الأوغاد والأجلاف» وقال: «إياكم والكذب فهو
العورة التي لا توارى والسوءة التي لا يرتاب في عارها ولا يمارى وأقل
عقوبات الكذاب بين يدي ما أعد الله له من العذاب أن لا يقبل صدقه إذا
صدق ولا يعول عليه إن كان بالحق نطق».

آفات اللسان

أوصى ابن الخطيب بإيثار الصمت على الكلام وبحفظ اللسان:

- 1) عن إذاعة السر لأن من اتسم «بإذاعة الأسرار واللسان المهذار
حسب من الأغيار» ولأن «إفشاء السر دأب الغر».
- 2) عن النعمة لأنها فساد وشتات وفي الحديث «لا يدخل الجنة قتات».
- 3) عن الغيبة لأن باب الخير عليها مسدود.
- 4) عن الاستهتار واللهج بالأمال العجاف.
- 5) عن الكذب.
- 6) عن الجدل.

ويلاحظ أن ابن الخطيب كثيراً ما يذكر بعض النقائق دون أن يحمل نفسه عناء تعريفها فهو مثلاً يتحدث عن الغيبة والنميمة على أنها شيئان معروفان لا يحتاجان إلى شرح وتبيان على خلاف الحاشي في كتابه الأخلاق أو الغزالي الذي ما ذكر نقيصة إلا واتباعها بتعريف يكشف عن أسبابها ومسبباتها وأنواعها وأعراضها فهو عندما ذكر الغيبة والنميمة قال عن الأولى بأن حدها هو «أن تذكر أخاك بما يكرهه لو بلغه سواء ذكرته بنقص في بدنه أو نسبه أو في خلقه أو في فعله أو في قوله أو في دينه أو في دنياه حتى في ثوبه وداره» وعرف الثانية بأنها «كشف ما يكره كشفه سواء كرهه المنقول عنه أو المنقول إليه أو كرهه ثالث وسواء كان الكشف بالقول أو بالكتابة أو بالرمز أو بالإيماء وسواء كان المنقول من الأعمال أو من الأقوال وسواء كان ذلك عيباً ونقصاً في المنقول عنه أو لم يكن» (إحياء ج 3 ص 157).

ولعل ما نلاحظ في أسلوب الغزالي من استقصاء واستقراء وفي أسلوب ابن الخطيب من إشارة وتلميح وإيماء في كثير من الأحيان راجع لكون كتاب «الإحياء» الذي هو مستودع نظريات الغزالي الخلقية كتاب علم تقتضي فصوله تبويماً وترتيباً وحدوداً وتعاريف وتفصيل اللوازم والعلل والتناجج بخلاف كتابات ابن الخطيب في الأخلاق فإنها إرشادات عابرة لا تعدو المقامة إن طالت أو العبارة المتخللة إن قصرت وكتاب «الروضة» الذي يصطبغ نوعاً ما بالصبغة العلمية يغلب عليه الطابع الصوفي فلا يعرج على الأخلاق إلا بقدر صلتها بالتصوف يتفرق لدى ابن الخطيب ما اجتمع عند الغزالي ويجعل عند الأول ما فصل عند الثاني وهذه الخاصية في الأسلوبين تجعل دراسة نظريات ابن الخطيب أبلغ في الصعوبة وادعى للكدر والعناء.

رديلة الكسل

كان ابن الخطيب مثالاً للحبوية والنشاط دؤباً على العمل لا يقر له قرار ولا تفر منه قريحة ولم تكن متاعب الرياسة وشواغل الوزارة لتثنيه عن التأليف في فنون وعلوم قلما يظفر ولو ببعضها رجل زج بنفسه في حياة

السياسة الصاخبة ولكن نفساً طموحاً وحاسماً فياضاً اهاباً بابن الخطيب إلى العمل الموصول وما ذلك الأرق الذي قاسى منه الأمرين طوال حياته إلا مظهر من مظاهر هذه الحيوية التي غمرت سويحات الراحة واقتطعت منها اقتطاعاً فصار السهاد عادة والأرق طبعاً مستصحباً.

بميدان جفني للسهاد كتيبة تغير على سرح الكرى في كراديس
وانصال حلقات التفكير من دواعي الأرق القويمة فكم من مفكر أصيب
بهذا الداء وكم من فيلسوف طردت الكرى عن مآقيه حركة خاطره الدائبة
وأجل مثال لذلك الفيلسوف ابن هذيل شيخ ابن الخطيب الذي يقول:
نفى النوم عني كي أكون مسهداً فأصبحت في صيد الخيال مهندساً
ويقول:

مضى طعمت عيني الكرى بعد بعدكم فإني في دعوى الهوى غير صادق
وما يدريك لعل ابن هذيل إنما يخاطب تلك الحقيقة العلمية الشاردة
التي صرف الفلاسفة والمفكرون لياليهم بعد أنهارهم في محاولة اقتناصها.
وابن الخطيب يرى أن الكسل طبع خامس لأنه متى تأصل تعذر
اجتنائه.

والكسل آفة في كل شيء فهو «آفة الصنائع وأرضة البضائع».

ومن أمثلة ابن الخطيب في ذم الكسل:

«الندامة في الكسل كالسم في العسل» - «الفلاح إذا مل الحركة عدم
البركة» - «تارك أمره إلى غد لا يفلح للأبد» - «الإنسان ابن ساعته فليحطها
من اضاعته» - «التسويق سم الأعمال وعدو الكمال» - «لم يحرم المبادر إلا في
النادر».

الفصل الثامن عشر

الدنيا رأس كل بليّة

لقد كتب ابن الخطيب في ذم الدنيا وفي مساوئها الشيء الكثير وله في هذا الباب درر منتشرة في الخطب الوعظية ورسائل الأخوان والقصائد الحكمية وتضايعف أوصاف الأحداث التاريخية.

وما بالك برجل يجعل حب الدنيا رأس كل بليّة ويرى انه لولا هذا الحب لم تزل النفس صافية غالية على سجيتها الأولية وقد حشر ابن الخطيب لدعم كلامه أحاديث نبوية وآثاراً منسوبة للمسيح عليه السلام وكلاماً لأبي الفرج البغدادي.

قال المعري :

نحن البرية أمسى كلنا دنفا بحب دنياه حباً فوق ما يجب
وقد أكد ابن الخطيب ان الإنسان يحب الدنيا لثلاثة عوامل تتجلى في كل منها عاطفة الأنانية وحب الذات التي يعتبرها ابن الخطيب أساساً للأخلاق.

1) محبة البقاء فيها مطلقاً من غير اعتبار نوال ولا لذة ويحلل ابن الخطيب هذا العامل بقوله: «إن النفس كانت قبل النزول إلى مملكة الحس مقدسة بسيطة لا تعرف المأكّل ولا المشرب غنية بربها لا تمجوع ولا تعرى ولا تنظم ولا تضحى في جنة المأوى.. فلما أنزلها (الله) إلى عالم الجسوم وهو عالم الافتقار والاحتياج إلى الوسائط والأسباب وحجب عنها المدد الواصل من

حضرته كان أول ما فتح به عليها في عالم ملكها الذي استخلفها فيه وملكها
مدركات الحواس... ان تعشقت بهذا العالم وعظم اغتباطها فأحبت البقاء
فيه على كل حال حتى مع الآلام والزمانات».

وفي هذا النوع من الحب انخداع لا يخفى:

دنيا خدعت الذي سمرت له عن صفحة لم يحل بها كرم
سمرت حظ الإله من يده فبان ما كان منه يحترم
فإذا الذي نال منه ليس له منقطع دائم ومنصرم
وهبه نال الذي أراد أما بين يديه المشيب والهرم؟

«ولو أن النفس لم يقع لها التعشق إلا بجارحة العين التي تبصر المعاني
وتدرك إشارات العيون الفواتر... لكانت لها شركاً لا تفلته وورطة ينذر فيها
الخلاص حين تطلبه... فكيف إذا أضيف إلى ذلك فروع اللذات وأذيال
الشهوات...؟».

(2) عبة الدنيا لبقاء النوع: إن النفس لما يثبت من البقاء في هذا العالم
بالذات والشخص قنعت ببقائها بالنوع لتعشقها بعالم الحس ولذلك حد
بعضهم المحبة بالحرص على الإيجاد:

أهيم بهند ما حييت فلن أمت أولى بهند من يهيم بها بعدي
وهذه المبة طيبة إذ يحصل في النفس لأجل اغتباطها بالبقاء وفرارها
من الموت تثبت بالولد.

قال المتنبي:

وقد أراني الشباب الروح في بدني وقد أراني المشيب الروح في بدلي
وأشد ابن الخطيب يوماً ولده وقد رأى منه نشاطاً ومرحاً انتقل منه
إليه:

سرق الدهر شبابي من يدي ففؤادي مفعم بالكمند
وحلت الأمر إذ أبصرته باع ما أفقدي من ولدي

وهذا أيضاً إغترار لأن «التعلق بالدنيا والضمانة بصحتها والتمسك منها ولو بخيط العنكبوت خسار بين واغتراب بما لا فائدة فيه فكثيراً ما يقع منه زندقاءة وتعود منفعتة لمضرة».

وصرف الحب «واستغراق الفكر في الفاني الدائر خروج عن القصد وصواب الرأي» ولكن إذا كان الغرض من بقاء النسل إتصال الخير ودوام القرية والتزلف إلى الله ودعاء الولد الصالح «كان ذلك حميداً وقصداً سديداً».

(3) محبة الدنيا للاستكثار من صالح الأعمال.

النفس لا تخلو حتى في هذه الحال من محبة الدنيا على الإطلاق «إلا انها شعرت بكمالها وعلمت أن هذه الدار دار اكتساب الفضائل التي تلتبس هيئتها (كذا) في دار البقاء وانها مزرعة تحصد في الوجود الثاني».

ومثل الإنسان في ذلك مثل التاجر الذي يحرص على المقام بأرض الغربية للاستكثار من عائد الربح».

وهذا النوع من الحب محمود!

وقد ذكر ابن الخطيب لدعم كلامه حديثين نبويين: «أحسن الناس حالاً من طال عمره وحسن عمله» و«الدنيا مزرعة الآخرة» ثم أعقب ذلك بما أوحى الله إلى سيدنا موسى عليه السلام ثم بأقوال القوم كأبي حازم والجنيد.

ذم الدنيا

وقد كتب ابن الخطيب صفحات خالدة في ذم الدنيا وبيان تفاهة الحياة لا نرى بأساً في الاقتطاف منها لأنها لون من أدب ابن الخطيب الصوفي والأخلاقي نستشف من خلاله كنه نفسية الرجل وهي في نفس الوقت أنموذج لتنفيذ الإدراك وقوة التحليل.

نماذج ثرية

«لو أبصرتم مسافراً في البرية يبني ويفرش ويمهد ويعرش ألم تكونوا تضحكون من جهله وتعجبون من ركافة عقله ووالله ما أموالكم ولا أولادكم وشواغلكم عن الله التي فيها اجتهدكم إلا بقاء سفر في قفر أو أعراس في ليلة نفر».

ويشبه هذا قول المعري:

أتذهب دار بالنضار وربها يخلفها عما قليل ويذهب؟

«ومن كان بهذه المثابة (أي مشغولاً بالدنيا) وإن عد يقظاً حازماً ونحريراً عالماً فإنما هو غريق وتائه لا يبدو له طريق ولا ينساغ له ريق ولا يطفأ ببرد اليقين منه حريق».

«ثوب حياتك منسوج من طاقات أنفاسك والأنفاس تستلب درات ذاتك» وحركات الزمن قوية في النسج الضعيف فيا سرعة التمزيق!.

قال المعري:

وما نفس إلا يياعد مولداً ويذني المنايا للنفوس فتقرب
«مركب الحياة يجري في بحر البدن برحاء الأنفاس ولا بد من عاصف
قاصف بفلكه يفرق الركاب!».

«الدنيا مناخ ارتحال وتأميل الإقامة فرض محال فالموعد للالتقاء بدار البقاء جعلها الله من وراء خطة النجاة ونفق بضائعها المزجاة بلطائفه المرتجاة!».

«الصحة تهر إلى الموت والغفلة تقود إلى القوت والصحة مركب الألم والشبيهة سفينة تقطع إلى ساحل الهرم.. يا كلفاً بما لا يدوم يا مفتوناً بغرور الوجود المعدوم - من تيقن بذل العزلة هان عليه ترك الولاية... إذا شعرت نفسك بميل إلى شيء فاعرض عليها غصة فراقه».

«... أين المعمر الخالد؟ أين الولد أين الوالد؟ أين الطارف أين
التالد؟ أين المجلد أين المجالد؟».

وجاء في رسالة عزاء خاطب بها لسان الدين ملك المغرب:

«أين مروان بن الحكم ودهلوه وعبد الملك بن مروان وبهله والوليد
وبنلوه وسليمان وغداؤه وعمر بن عبد العزيز وثناؤه ويزيد ونسائه وهشام
وخيلائه والوليد وندمائه والجعدي وأراؤه أم أين السفاح وحسامه والمنصور
واعتزاه والمهدي واعظامه والهادي واقدامه والرشيد وأيامه والأمين وندامه
والمأمون وكلامه والمعتصم وإسراجه وإلجامه؟».

وقال:

«... وهي الأيام أي شامخ لم تهده أو جديد لم تبله وإن طالت المدة
فرقت بين التيجان والمفارق والحدود والنمازق والطلل والعقود والكأس وابنة
العنقود فما التعلل بالفان وإنما هي إغفاءة أجفان والتشبث بالحبال وإنما هي
ظل زائل».

ويشبه بعض هذا قول المعري أيضاً:

وكم نزل القيل عن منبر فعاد إلى عنصر في الشرى
وأخرج عن ملكه عارباً وخلف مملكة في العرا
(وهي أيضاً شبيهة بأبيات أبي العتاهية التي سنذكرها في آخر هذا
الفصل).

«الفراق ذاتي ووعدته ماتي فإن لم يكن فكان قدماً أقرب اليوم من الغد
والمرء في الوجود غريب وكل آت قريب وما من مقام إلا لزيال من غير احتيال
والأعمار مراحل والأيام أميال».

«والخير والشر في هذه الدار المؤسسة على الأكدار ظلال مضمحلان فقد
ارتفع ما ضر أو نفع وفارق المكان فكانه ما كان!».

«والزمان لا يعتبر وحاصله خبرا».

نماذج شعرية

فارقني الرشيد وفارقته لما تعشقت بشيء يموت
بإقتراب الموت عللت نفسي بعد الفتي كل آت قريب
وقال المعري:

ما أطيّب الموت لشرا به إن صح للأموات وشك التقاء
واستشعر العاقل في سقمه إن الردى مما عناه الشفاء!
وقال ابن الخطيب:

خذ من حياتك للممات الآتي قد خودع الماضي به والآتي
لا تغترر فهو السحاب بضيفة ويدار مادام الزمان مواتي
هلا اعتبرت ويا لها من عبرة بمدافن الآباء والأمات
والله ما استهللت حياً صارخاً إلا وائت تعد في الأموات
أسفاً علينا معشر الأموات لا تنفك عن شغل بهاك وهات
ويغرنا لمع السراب فتغتلي في غفلة عن هادم اللدات
ولو كان هول الموت لا شيء بعده هان علينا الأمر واحتقر الهول
ولكنه حشر ونشر وجنة ونار وما لا يستقل به القول
ولو أننا إذا متنا تركنا لكان الموت راحة كل حي
ولكننا إذا متنا بعثنا ونسأل بعده عن كل شي^(١)

أما المعري فإنه يقطع بأن الموت راحة:

إذا اقتسرت أجزأونا حط ثقلنا ونحمل عبثاً حين يلثم الشعب
ولو كان يبقى الحس في شخص ميت لآليت أن الموت في الفم أعذب
يدل على فضل الممات وكونه إراحة جسم أن مسلكه صعب
موت يسير معه راحة خير من اليسر وطول البقاء
وإن الموت راحة هبرزى أضسر بلبه داء عياء

(١) نسب الماوردي في أدب الدنيا والدين هذين البيتين لسيدنا علي كرم الله وجهه نقلاً عن بعضهم.

وليس معنى هذا ان المعري لم يهتبل بما بعد الموت فقد قال :

وإن أعف بعد الموت مما يربيني فما حظي الأدنى ولا يدي الخسرى
ولكنه الرجاء غلب عليه ولعل هذه النفحة المتفائلة هي الوحيدة التي
انقذت في نفس المعري لأن فكره قد طغى عليه التشاؤم :

ولاني لأرجو الله يوم تجاوز فيأمر بي ذات اليمين إلى اليسرى
وقال ابن الخطيب أيضاً :

لبسنا فلم يبل الزمان وأبلانا
ونغر بالآمال والعمر ينقضي
وماذا عسى أن ينظر الدهر ما عسى
جزينا صنيع الله شر جزائه
عد عن كمت وكيت
كيف ترجى حالة البقي
بني الدنيا بني لمع السراب
وما يبقى سوى فعل جميل
وكل بداية فإلى انتهاء
ومن سام الزمان دوام أمر
يمضي الزمان فكل فان ذاهب

وهذا عكس ما يراه أبو العلاء الذي يقول :

سواء عليّ إذا ما هلكت من شاء مكرمتي أو زرى
وقال ابن الخطيب :

رجع التراب إلى التراب بما اقتضت
إلا الثناء العطر الشذى
بعدنا وإن جاورتنا البيوت
وأنفاسنا سكنت بغيته
في كل خلق حكمة الخلاق
يهدي حديث مكارم الأخلاق
وجئنا بوعظ ونحن صموت
كجهر الصلاة تلاء القنوت

وكنا عظاماً فصرنا عظاماً
وكنا شمساً سماء العلا
فكم خذلت ذا الحسام الطبا
وكم سيق للقبر في خرقة
فقل للعدا ذهب ابن الخطيب
فمن كان يفرح منكم له
وكنا نقوت فها نحن قوت
غربن فناحت علينا السموت
وذو البخت كم خذلت البخوت
ففي ملئت من كساه التخوت
ومات ومن ذا الذي لا يموت
فقل يفرح اليوم من لا يموت

وقد رثى ابن الخطيب في هذه المقطوعة نفسه بنفسه ولعله تأثر في ذلك
بقول أبي العتاهية الذي كان معجباً بزهدياته:

نح على نفسك يامسكين إن كنت تنوح
لتنوح ولو عمرت ما عمر نوح
وقد ورد في مطلع هذه القصيدة:

بين عيني كل حي علم الموت يلوح
لبني الدنيا من الدنيا غبوق وصبروح
كلنا في غفلة والدرهم يقدو ويروح
رحن في الوشي وأصبحن عليهن المسوح

وقال أبو العتاهية أيضاً في أبيات كان يرددتها ابن الخطيب:

وكل لا عتساف الدهر معرضة مقاتله
وكم قد عز من ملك يحف به قبائله
فلما أن أتاه الحق ولى عنه باطله
رأيت الحق لا يخفى ولا تخفى شواكله
إلا أن المنية منهل والخلق ناهله
ليعلم كل ذي عمل بأن الله سائله
وما متملك إلا وريب الدهر شامله
ويثني عطفه مرحاً وتعجبه شمائله
فخفض عينه للموت واسترخت مفاصله
ألا فانظر لنفسك أي زاد أنت حامله

وقال ابن الخطيب:

ومن رابع الأيام يا بنت عامر
ولكنها الدنيا قليل متاعها
هو الموت للإنسان فصل لحده
نصيبك في حياتك من حبيب
والدهر ليس بدائم
يحبب الفلا راحت يدها بتفليس
ولذاتها دأبها تزور وتزور
وكيف ترجى أن تصاحب مائثا؟
نصيبك في منامك من خيال
لا بد أن ميسوء ان سر

والنناس آنية الزجاج
ومطلبي والذي كلفت به
ولا أمل مسعف ولا عمل
من يت في غرور دنيا بهم
والنفس لا تنفك تكلف بالهوى
رحل الصبا فطرحت في أعقابه
قد كان يسترني ظلام شيبتي
أترى التغزل بعد أن ظعن الصبا
أنى لمثلي بالهوى من بعد ما
إذا عثرت به تكسر
حاولت تحصيله فما حصل
ونحن في ذا الموت قد وصل
يلدغ القلب أكثر الله همه
والشيب يلحظها بعين رقيب
ما كان من غزل ومن تشبيب
والآن يفضحني صباح مشيبي
شان الغداة أو النسيب نسيبي
للوخط في الفودين أي ديب

الفصل التاسع عشر

المعري وابن الخطيب

كلاهما مفخرة للأدب وخزانة فياضة بفنون من العلم وضروب من الإدراك قلما ظفر بها غيرها: دقة في النظر إلى الحياة وصدق ومرارة في نقد الإحياء وعمق في تحليل الداء وتشخيص الدواء.

غمرتها شاعرية مهذبة وجلال هادئ وديع: نقاء في المبني وجمال في المعنى وانتجاع للقيم الحسنى!
كلاهما أصدر عن خيال فياض وفكر ثاقب!

كلاهما فيلسوف ولكن فلسفة المعري عريقة أصالة - في التشاؤم وفلسفة لسان الدين - رغم نقده اللاذع وغمراته العابرة - موغلة في الرجاء!

نعم بقدر ما كان ابن الخطيب مستبشراً متفائلاً تذكّيه نفحة صوفية أنارت في ناظره صفحة الوجود وأشاعت في قلبه برد اليقين - بقدر ما كان أبو العلاء موغلاً في الارتماض والتشاؤم تطوح به نزعته الصوفية الفلسفية إلى فيافي توغل في دياجيرها فأظلم في نفسه الوجود بعد أن أحلكتها الطبيعة في عينيه وشاع في قلبه شك خائف وشعور بالانهيار واليأس من هذا العالم القاتم المثقل بدواعي الريب والظنون!

وما لبث نظرها الخلفي أن تأثر بهذه الوجهة المتنافرة فطفح فؤاد الأول أملاً في الناس واستيناساً بهم وثقة بمزاياهم وأحس بروح الحرية ينعش روحه ونسيم الاختيار يفسح له ريع الوجود!

وانغمر خلد الثاني خيبة وارتياباً فرأى السعادة في الانعزال والشفاء في

الاتصال ورأى الشر غالباً والخداع مناصباً والصدق ناضباً فشعر بالقهر وثقل
على نفسه عبء القدر فهامت منه البصيرة وتاه البصر:

هو الشر قد عم في العالمين أهل الوهود وأهل الذرى
وقد بلونا العيش أطواره فما وجدنا فيه غير شقاء
تهوى الثريا ويلين الصفا من قبل أن يوجد أهل الصفاء
قد فقد الصديق ومات الهوى واستحسن الغدر وقل الوفاء
فانفرد ما استطعت فالقائل الصا دق يضحي ثقلأ على الجلساء
إن مازت الناس أخلاق يعاش بها فلإنهم عند سوء الطبع سواء
فهم الناس كالجھول وما يظف ر إلا بالحسرة الفهساء
أخلاق سكان دنيانا معذبة وإن أتت كما تستعذب العذب
وزهدني في الخلق معرفتي بهم وعلمي بأن العالمين هباء
بعدي من الناس برد من سقامهم وقربهم للحجى والدين أدواء

الدنيا ظلام وحق لها أن تكون ظلاماً لأن لحظ المعري المطبق لا يبين
منها إلا حلوة مدلھمة تصاعد بخارها من بصره إلى بصيرته فاحلوكت في
نفسه مباحج الوجود! .

الدنيا طعان ورياء ونفاق وعداء:

قد حجب النور والضياء وإنما ديننا رياء!
أنس على الأرض تدمي هامها آحن منها إذا دميت للوحش أنساء
وعرانا على الحطام ضراب وطعان في باطل ورماء
وما زالت الدنيا بأصناف السن تبين عن غير الجميل وتعرب
والدهر يشتف اخلاءه كأنما ذلك منه اشتفاء

وكأن بالمعري شعر بغلو في حملته على الدنيا فكر على أهلها:

نقمت على الدنيا ولا ذنب أسلفت إليك فانت الظالم المتكذب
وهبها فتاة هل عليها جناية بمن هو صب في هواها معذب
فما أذنب الدهر الذي انت لائم ولكن بنو حواء جاروا وأذنبوا

ولعل أبا العلاء ما أوصى بالزهد في الدنيا إلا فراراً من ذوبها فليس
زهده فيها زهداً صوفياً يعتزل ذاتها وإنما هو زهد انفجر عن يأس من
الناس!.

نعم لقد مل أبو العلاء الناس ونفاق الناس:

عيبوني حياً ثم قام لهم مثن وقد غيبوني إن ذا عجب!
رويدك قد غررت وانت حر بصاحب حيلة يعظ النساء
يحرم فيكم الصهباء صبحا ويشربها على عمد مساء
تشاء عمرو إذ تشاء خالد بعدوى فما أعدتني الثوباء
إذا رام كيداً في الصلاة مقيمها فتاركها عمداً إلى الله أقرب

وما بالك باناس تختصم منهم حتى الطباع والغرائز:

وأرى الأربع الغرائز فينا وهي في جثة الفقى خصماء
إن توافقن صبح أو لا فما ين فك عنها الأمراض والإغواء
غلب المين منذ كان على الخلد تق وماتت بغيظها الحكماء

وكيف يستساغ العيش في مربع يكون مقياس الخير فيه هو الغنى والجاه:

إذا أقبل الإنسان في الدهر صدقت أحاديثه عن نفسه وهو كاذب
ضاق المعري بهذه الحياة التي غار فيها الحياء وأنحى بالاقداع على
الوالد الذي تسبب في وجود الولد:

على الولد يجني والد ولو أنهم ولادة على أمصارهم خطباء
تعالى رازق الأحياء طرا لقد وهت المسروقة والحياء

فما كان من أبي العلاء وقد خنقته الضائقة وأخرجته تمويهات الاجتماع
إلا أن استبطأ الموت واستعجل المتنون:

وشف بقاء صرت من سوء فعله أهش على الموت الزؤام واطرب
ولي مورد بإنشاء المنون ولكن ميقائه ما أتى
حياة عناء وموت عنا فليت بعيد الحمام دنا

يد صفرت ولهة ذوت ونفس تمنت وطرف رنا
ولكن المعري لم يستطع الخلاص من أتون الحياة فشعر بقهر يسيره وجبر
يحييه فانقلب جبرياً خنوعاً وانصاع لحكم القدر مرتاعاً من صروفه هلوياً:

جرت زمناً وتسكن بعد حين	وأقضية المهيمن لا تجارى
قضى الله فينا بالذي هو كائن	فتم وضاعت حكمة الحكماء
وهل يابق الإنسان من ملك ربه	فيخرج من أرض له وساء
وما كنت في أيام عيشك منصفاً	ولكن معى في جبالك مجدبا
إذا نزل المقدار لم يكن للقطا	نهوض ولا للمخدرات إباء
أرى فلکاً ما زال بالخلق دائراً	له خبر عنا بصان ومخبأ
حكم جرى للمليك فينا	ونحن في الأصل أغبياء
أقضية لا تنال واردة	تغار في كونها الألباء

الفصل العشرون

الأصول الخبيثة في الإنسان

يذكر ابن الخطيب في مضممار التخلية ستة أمور يسميها بالجلذور الخبيثة ويطلب مريد الفضيلة بتطهير النفس من ادراكها كما يعتبر استئصالها واجتثاثها أساساً لا تنتظم بدونه استقامة ولا يستقيم مع انتفائه كمال.

وهذه الجلذور الست هي: اعتقاد قدم العالم وأن الله لا يعلم الجزئيات والحلول والاتحاد والإباحة والتناسخ والكسب والجبر الذي تحدثنا عنه في عمله من هذا البحث وكل هذه شكوك في نظر لسان الدين بن الخطيب لا ينسكب برد اليقين في النفس ما دامت تلجلج ريبها في تضاعيف الفؤاد.

(1) قدم العالم:

مجموعة العالم جائزة الوجود لا واجبة بدليل جواز الأحاد واختلاف الصفات والأحوال والأوقات دليل على أنه مختصر باختيار والمختصر باختيار يلزم في العقل أن يكون فعل فاعل مختار فثبت بهذا حدوثه.

زد على ذلك أن أجسام العالم لا بد أن تكون ساكنة أو متحركة ولا يعقل العالم ببيدة العقل إلا ساكناً أو متحركاً والحركة والسكون حادثان وما لا يخلو من الحادث فهو حادث.

(2) علم الله الجزئيات:

يستدل ابن الخطيب على ذلك بأن اختلاف أجزاء العالم بالصفات والأحوال والأوقات يستلزم في العقل تخصيصاً بإرادة والمراد يجب أن يكون

معلوماً إذ لا يتوجه القصد إلا على ما يدخل في العلم فلا يقع في المقدور جزء ما إلا تخصصاً بالإرادة التابعة للعلم... ولا قياس بالعلم القديم الذي لا يتناهى على العلم الحديث المتناهي لا سيما والعلم المخلوق قاصر متعدد بتعدد المعلومات والعلم القديم واحد عام... ومن قال في العلم القديم بأنه يتعلق بالكمليات إن أرادوا بالكمليات نسبة جامعة لجزئيات معلومات فلم يخالفوا وإن أرادوا أن الأحاد والجزئيات غير معلومة فإن كانت مما سيوجد فيلزم أن تتعلق بها الإرادة بالكون ولا يصح أن يراد ما لا يعلم وإن كانت مما لا يوجد وتلك النسبة أمر عام فهذا غير معقول إذ لا يحقل أن تعلم نسبة جامعة لحقائق إلا مع العلم بتلك الحقائق.

وقد أثارَت هذه التهمة التي وجهها الغزالي إلى الفلاسفة الأقدمين والمحدثين وبالأخص الفارابي وابن سينا مناقشات حادة بين الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» حيث كفر هؤلاء لأمر في مقدمتها اعتقاد قدم العالم وعدم علم الله الجزئيات وبين ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» أو كتابه «فصل المقال» فيما بين الحكمة والدين من الاتصال، فليراجعها من شاء لأن التوسع في هذه المسألة التي لم نورد لها إلا على سبيل الاستطراد كنموذج للتحليل والتعليل الفلسفي عند ابن الخطيب - لا تسمح به دائرة هذا البحث.

(3) الاتحاد⁽¹⁾ والحلول:

يقول ابن الخطيب: إن الاتحاد والحلول من مقالات النصارى الذين يعتقدون أن الألوهية حلت في عيسى أو اتحدت به... وهذا لا يكون إلا بالقدرة القديمة وهو باطل أما الحلول فيلزم منه الافتقار والحاجة إلى محل

(1) قد يستعمل لفظ اتحاد في بعض الأحيان كما يستعمل اللفظان الصوفيان وحدة أو توحيد للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها بل هي تستمد وجودها من الله وعلى هذا المعنى تكون الكائنات والله شيئاً واحداً (عبد الرزاق الفاشاني: الاصطلاحات الصوفية طبعة شبرنجر ص 5) ويلذهب بعض الصوفية إلى أن معنى الاتحاد هو فناء مراد العبد في مراد الحق تعالى كما يقول علي بن وفا (الشعراني: اليوقيت والجواهر ط. مولات 1277 ص 80 ودائرة المعارف الإسلامية مادة اتحاد).

والماسة والانتقال وهذه صفات الأجسام... وإن أرادوا أن الصفة التي هي القدرة القديمة حلت أو اتحدت فمزيلة الصفة القديمة لموصفها محال في العقل... ويعتبر ابن الخطيب من غلاة الصوفية أولئك الذين يتدرجون في المراتب غير المكانية ولا الزمانية يتغنون القرب من الله حتى صبح أن حقيقتهم العدم أي أن الأشياء والصفات والأفعال مع وجود الله عدم وأن وجودهم إنما تعين بإدراكهم وإدراكهم بالله لا بذواتهم... ويظهر هؤلاء الصوفية ذلك عند حب الله إياهم وأنه سمعهم وبصرهم ويذمهم فيأذن ليس ثمة إلا الله وإن الخلق له ثم لا شيء إلا الله في الوجود.

وهذا هو ما أشار إليه ابن الفارض حيث قال:

وجاء حديث في اتحادي ثابت روايته في النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق بعد تقرب إليه بنقل أو أداء فريضة

وقد أكد ابن الخطيب معتزلاً لبعض الصوفية - أن مرادهم بهذا التوحيد هو التخلص من ضيق عالم الحدوث إلى فسحة القدم وهو ثلاث درجات:

(1) العرفان التام المترجم عنه بأنا وليس إلا الله حقيقة وإذ لما استأثرت البشرية في فوز المعرفة (؟) واتحد العاقل والمعقول والعالم والمعلوم لاحت للعالم منه حالة في نفسه ليس في الدلالة اللسانية ما يدل عليها.

(2) مقام الحاضر في مقامات المكاشفة والمشاهدة للغائب على الغيرية وترجمته أنت.

(3) مقام الغائب المستدل بالأثر المحجوب عن العيان بالخبر وترجمته هو وهو خطاب الجمهور.

فمن زعم أنه اتحد بالله بعد أن كان غيره وصار معه شيئاً واحداً لم يكن من الصوفية والمحققين في شيء وهو إلى الهديان أقرب ومن زعم أنه تلاشت رسومه وفي عن وجوده ثم فني عن فنائه وأدرك عند ذلك حقيقة ذاته بذاته وفي من لم يكن وبقي من لم يزل - ترك وتوقف فيه إذ الحكم لا يسمح

على تلك الحال برد ولا إثبات لأنها لا تعلم حقيقتها بالبرهان⁽¹⁾ ولا بالنقل ومدعيها من أهل الاستقامة ولا يصح الحكم على ما لا يعرف إنما مستند هذه الدعوى الوجدان⁽²⁾ وهي من باب خرق العوائد لكن لا ينبغي أن يصدق في دعواها كل مدع وأسرار الله لا ينكر فيها الغامض والأغمض.

بهذا نرى ان ابن الخطيب لا يقر أهل الحلول والاتحاد على مذهبهم فإنه يحاول تبرير مقالات بعض الصوفية الذين لم يجدوا عبارة وافية لوصف الحالة التي أشرقت بها نفوسهم على طريق الكشف والوجدان ولعل هذه المسيرة للحلوليين والاتحاديين من المآخذ التي أحصيت على ابن الخطيب فكانت سبب كارثته.

وقد أبرز ابن تيمية امتناع اتحاد الخالق والمخلوق لأن ذلك إن وقع فإما أن يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله وهذا تعدد وليس باتحاد وإما أن يستحيل إلى شيء ثالث ويلزم من ذلك أن يكون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته وهذا ممنوع على الله إذ الاستحالة تقتضي عدم ما كان موجوداً والله تعالى واجب الوجود بذاته وصفاته اللازمة له التي هي كمال والتي إذا عدت كان ذلك نقصاً ينتزه الله عنه (مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 ص 101). ويقول ابن تيمية بأن هذه المذاهب لا تخرج عن عقائد النصارى وغالية الشيعة غير

(1) يوافق ابن خلدون شيخه ابن الخطيب في أن الكشف من قبيل الوجدانيات التي لا عمل للدليل أو البرهان فيها وإن هذا هو السبب الذي من أجله قصرت مدارك من لم يشارك القوم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجيدهم (المقدمة ص 330 - شفاء السائل مخطوط لابن خلدون في المكتبة الزيدانية بمكناس).

وقال حسن رضوان في كتابه «روض القلوب المستطاب» (القاهرة 1322 ص 474): «إن ما يصل إليه الصوفية ليس نتيجة لتفكير عقلي وطريق وصولهم إليه هو الوحي والإلهام».

(2) ويرى صالح بن مهدي القبلي خلاف هذا حيث يقول مخاطباً الصوفية «... واتمم تزعمون ان الكشف ذوقي ولا يمكن إقامة البرهان عليه فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ولا طريق معرفة الصادق من الكاذب وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل كان الميزان هو العقل وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامة وعليتنا حينئذ أن نجري عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه وقد يكون هذيانا وقد يكون كُفراً ونحوه... (العلم الشامخ ص 737).

أن هؤلاء يقولون بالحللول المقيّد الخاص والاتحادية يقولون بالحللول المطلق العام (نفس المرجع ج 4 ص 26).

(4) الإباحة:

الإباحيون طائفة أباحوا الأشياء كلها وما حرموا منها شيئاً وربما استدلوا بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ وهم ثلاثة أصناف:

(1) صنف لم يبال بالتكاليف وأهمل تحريم الحرمات وقال: نحن جميعاً من بني آدم لا يحرم الورد على الأس وهذا كفر صراح ولا معارضة بما ذكر من الآي لأنها في معرض الامتنان.

(2) وصنف وهم قوم من الباطنية يقول بعضهم بأن إقامة الصلاة تكون بإقامة وجهة القلب خاصة والاجتزاء بذلك ففسروا آي القرآن بوجوه من الهذيان.

(3) وصنف حملوا التكاليف على أصول البدايات وأسقطوها عند النهايات وربما اغتر هؤلاء بقوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية﴾. وهذا ضلال بعيد لأنه تنافر مع ما كان عليه الرسول ﷺ وهو أخشى الخلق لله وأقربهم إليه وأعلمهم بما يتقى.

(5) التناسخ⁽¹⁾:

معناه انتقال النفس من جسد إلى جسد آخر «وقد نفاه أهل السنة وأثبتته جماعة من الروافض الغلاة ومنع منه كبار الفلاسفة واختلقوا... فمنهم من يقول لا بد من حفظ الصورة النوعية في الأشخاص فلا تنتقل من شخص إنسان إلا إلى شخص إنسان آخر ويسمى هذا الانتقال عندهم نسخاً ومنهم من لا يرى ذلك بل قد يكون الانتقال من صورة الإنسان إلى غيرها من

(1) يرفضه كل من ابن سينا وابن الفارض وجلال الدين الرومي والمعري الذي يقول:

وقد زعموا ههنا النفوس يواقيا تشكّل في أجسامها ويهذب
وتنقل منها فالسعيد مكرم بما هو لاق والشقي مشذب

صور الحيوان ويسمى ذلك مسخاً ومنهم من جوز الانتقال إلى النبات ويسمى ذلك فسخاً ومنهم من جوزة إلى سائر الجمادات وسماء رسخاً والذين التزموا حفظ الصورة النوعية قالوا إن كانت من النفس الجاهلة الخبيثة المؤذية تعلقت ببدن دنيء ثم قالوا إن النفس لا تزال تنتقل من جسد إلى جسد إلى أن تكمل النفس فتصير طاهرة عن جميع العوائق الإنسانية ثم تتلخص إلى عالم القدس والظاهرة الثانية ومن قال بانتقالها إلى البهائم من الحيوان قال ذلك عذاباً لها إلا أن تكون هنالك في نهاية الظلمة والشدة.

وقد علق ابن الخطيب على هذا بقوله: «هذا كله خبط كثير وتخليط طويل من غير أصل يستند إليه ولا دليل بل هو تحكم على الله وتقول عليه فيما هو من غيبه لا سيما وهو اخبار بأمر وقوعي يطلب فيه من الأدلة ما يقتضي الجزم بخلاف العلميات في باب التكليفات فإنه يكفي فيه الظنيات. وقد عرفنا ان العلل الذاتية هي التي يجب أن تكون أولاً ثم تليها العرضية فإذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه فإذا أشخاص الأنواع لا تختلف في الأمور التي بها يتقوم ولا يتقوم ولا يجوز أن يكون بدن الإنسان يستحق نفساً بها يكمل وبدن آخر هو في حكم مزاجه بالنوع ولا يستحق ذلك بل إن اتفق كان وإن لم يتفق لم يكن فإن هذا حيث لا يكون من نوعه فإذا فرضنا أن نفساً تحدث معه وتتعلق فيكون البدن الواحد منه نفسان معاً ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه كما بينا مراراً بل العلاقة التي بها هي علاقة الاشتغال من النفس للبدن حتى تستغرق النفس بذلك البدن وينتقل البدن عن تلك النفس وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة وهي المتصرفة والمديرة للبدن الذي له فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هو نفسه ولا يستقل بالبدن فليست له علاقة مع البدن لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه».

وهذه القطعة التي كتبها ابن الخطيب في تفنيد دعاوى القائلين بالتناسخ تعطينا صورة عن أسلوب الرجل في النقد التحليلي وهو إن كان قد وفق نوعاً

ما في نقض الفكرة في عمومها فقد أخطاه التوفيق في نقض جزئياتها لأنه لم يحاول استكناه أصول المشكلة واستعراض عناصره الأساسية قبل محاولة هدمه إذ لا يخفى أن أشياع التناسخ لا يقولون - كما يريد ابن الخطيب أن يفهم - أن هذا الإنسان يستحق نفساً والإنسان الآخر لا يستحقها أي لا يستحق نفساً في ذاتها لا في نوعها - وإنما يقولون أو يلزم من قولهم ان كل بدن عند خلقه أي بروزه لعالم المادة لا بد له من نفس تتقمصه وهذه النفس لا يعيننا أوجدت مع هذا البدن أو قبله أي أكانت في بدن آخر انعدم فبقيت جائلة تتطلب مقراً جديداً أم لم يسبق ان عرفت جسماً آخر - وإنما الشيء الجوهرى عندنا هو أن يجد كل بدن بمجرد خروجه من العدم نفساً تخصه ويختص بها مادام في هذه الحياة... فهذا المعنى تكون لكل بدن نفس ولكن بعد انبثاقه وظهوره ولا تكون أشخاص الأنواع مختلفة كما يقول ابن الخطيب في نظر أنصار التناسخ من حيث الحصول على هذا النفس أو التساوي في تقمصها وإنما هي أسقية في الزمن لا تقتضي تفضيلاً...! فكان على ابن الخطيب إذن أن يعمل على تفنيد أصول هذه الفلسفة الشاذة على الأساس الذي ذكرنا أي بعد استقراء «معطيات» المشكلة كما يقولون والتماس مراكز الضعف في هذه المعطيات!

وفي مقدمة من يتبرأ من دعوى التناسخ الصوفية حتى الخلافة منهم فاستمع إلى ابن الفارض يقول:

ومن قائل بالنسخ والنسخ واقع به أبرأ وكن عما يراه بعزلة
ودعه ودعوى الفسخ والرسخ لا تق به أبداً لو صح في كل دورة

وقد علق عبد الغني النابلسي في شرحه على ديوان ابن الفارض المسمى «كشف السر الغامض» على هذه الأبيات فقال: «التناسخ على أربعة مذاهب:

1) النسخ: وهو القول بأن الروح الإنساني لا يزال متعلقاً بالبدن الإنساني فإذا انقطع تعلقه من بدن تعلق في الحال ببدن آخر في الرحم.

(2) المسخ: وهو تحول الإنسانية إلى الحيوانية كأن يمسخ الناس قردة وخنازير وفيلة وهو ضد النسخ.

(3) الفسخ: وهو انتقال الروح وتعلقه بجسم نباتي لانهطاطه عن درجة الحيوانات.

(4) الرسخ: وهو القول بأن الروح تنتقل من بدن إنساني إلى جسم حيواني ومن جسم حيواني إلى جسم نباتي ومن نباتي إلى معدني وجمادي» (ج 2 ص 371 نسخة خطية بدار الكتب المصرية تحت رقم 1275) (أدب).

الفصل الحادي والعشرون

ابن الخطيب الفيلسوف^(١)

إذا اعتبرنا أن من دعائم الفلسفة نفوذ البصيرة وصدق النظر في حقائق الحياة والإحياء ظاهراً وباطناً اجتماعياً ونفسانياً والدقة في استكناه أسرار الكون وماجريات الوجود وعلل الخلق ودقائق الاجتماع وأوضاع السياسة ونزغات النفوس وتحوّج الطباع- قلنا بأن ابن الخطيب عل من ذلك ومنه بالقدح المعلن- كان فيلسوفاً من أمثل ما أنجبت الأرحام العربية فقد جمع إلى روح الابتكار في المباني القويمة والمعاني السليمة والفكر السديدة والأساليب الجذابة- اقتداراً على تحليل خلجات الوجدان مهما دقت وتشريح نزوات النفوس مهما لطفت ورقت وتعليل قواعد الاجتماع وقوانين الحياة مهما استعصت وكان إذا لاحظ أصاب الصميم وإذا نظر استكنه السويداء وكانت ملكة التجريد متناهية المتانة في قواه العقلية ومداركه الفكرية فكان يعتمد في أوصافه وتحليلاته إلى الحقائق الثابتة في الطباع البشرية والأوضاع الإنسانية والنظم الاجتماعية فيضعها على المشرحة ويستجلي خفاياها ليخرج لنا صوراً خالدة عن سر اختلاف الاتجاهات وتنوع النزعات في بني الإنسان وأنت إذا قرأت صفحة وصف فيها ابن الخطيب طبقة من طبقات الشعب في أهداف غدواتها وروحانياتها وأسباب حركاتها وسكناتها وغايات تفكيرها ونوع وجهة هذا التفكير وصبغة مجموع مظاهر الحياة ومجالي العيش- وجدت أن هذا الوصف الذي ركزه لسان الدين منذ قرون متطاولة خلّت على العناصر الدائبة

(١) عرف القدماء الفيلسوف بأنه هو عب الحكمة ولا شك أن محبة الحكمة تقتضي أولاً معرفة دقائقها وقد جمع ابن الخطيب بين الشرطين: المحبة والعرفان!

والمهارات الخالدة في الإنسانية لا يزال يتفق وما نلاحظه إلى الآن في خصائص هذه الموصوفات على اختلافها من مدن وقرى وأندية ومجتمعات وهناك تدرك أن الرجل كان من الفلاسفة المبرزين والخبراء المضطلعين في علم النفس وعلم الاجتماع.

وإذا قرأت ما كتبه في السياسة وتموجاتها والممالك وتداولها والأمراء وما يحاك حولهم من دسائس ومؤامرات ومختلف الخلايا البشرية وغرائب مطوياتها - ألفيت نفسك أمام دراسات نقدية تحليلية لا تصدر عن مطلق كاتب ومجرد أديب وإنما تنبعث من نفس دراجة نفحتها فلسفة طبيعية فطرية بروحها المنطقي السليقي الرصين! وكيف تنتظم هذه الحقائق السردية التي تمس مختلف ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد والعواطف النفسية - في فكر غير فكر حكيم؟! بل كيف تتناسق نبراتها في قلم غير قلم فيلسوف؟!

لقد جمع ابن الخطيب خصائص لو توفرت احداها في رجل لاعتبر بحق من الفلاسفة المبرزين: فمن نقد دقيق للمجتمعات البشرية في أطوار التاريخ يستلزم سعة عارضة وقوة بديهة إلى محاولة موفقة في التنسيق بين التعاليم المستخلصة من تجارب الحياة وبين مقتضيات الفضيلة كما يراها العقل والشرع والوجدان إلى سعي جدي في وضع أسس المدينة الفاضلة على نهج يرتضيه القرآن ويستسيغه الطبع ويغرب له الوجدان ويضمن السعادتين للإنسان!

وقد توفر ابن الخطيب على دراسة الفلسفة القديمة كما يتبين ذلك مما يورده من تحليلات لبعض مشاكلها الغامضة وهو لا يقتصر على الدراسة الموضوعية السطحية وإنما ينقد ويؤول ويوجه في أسلوب يجمع بين البساطة والوضوح والدقة والفن ويشهد بضلاعة الرجل وقوة ملكته وقد تعرض لمختلف المدارس الفلسفية والإشراقية والصوفية شرقاً وأندلساً بالنقد المستقرب واصفاً خصائص كل منها والطابع العام الغالب على أنظاريها وقد امتاز علالة على ذلك بنظرات طريقة أسلوباً وروحاً حول المعرفة والحب مازجاً بين الطريقة العقلية التي هي طريق الحكماء والمنهج الوجداني الذي هو منهج الصوفية والمهيع الشعري الذي هو ميسم عباقرة الأدب! وكيف لا وابن الخطيب فيلسوف صوفي شاعر أديب؟! .

وسنورد عن ذلك كله أمثلة تكشف بعض جوانب أنظار ابن الخطيب في أدق المسائل العلمية والاجتماعية والميتافيزيكية والنفسية.

القلب والروح والنفس والعقل

يقول ابن الخطيب: «القلب والروح والنفس والعقل: مدلولاتها وإن تعددت الأسماء فهي إدراكات نور واحد والخلاف اللفظي لا يعارض عرضاً وقد جعلناها بمعنى واحد». وهذا هو عين ما نراه عند الغزالي الذي يسمي أداة المعرفة والحب بالقلب والعقل والنور والبصيرة (إحياء ج 4 ص 255) وقد ذكر ابن الخطيب بأن منبت شجرة الحب «روح ونفس وعقل».

(1) القلب: يطلق على معنيين:

(1) الشكل اللحمي الصنوبري الحسي المعلق في الصدر وهو معدن الروح الحيواني.

(2) لطيفة ربانية من العالم الروحاني هي حقيقة الإنسان والشيء العالم المدرك منه. لها بالقلب الجسداني تعلق والمراد بالقلب في السنة والقرآن المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء ويكتفى عنه بالعنصر المسمى قلباً للعلاقة.

ومن تتبع كلام الصوفية لاحظ أن القلب عندهم هو أداة المعرفة بالله فهو أداة إدراك وذوق لا محل حب وعاطفة لأن منبت القلب العاطفة لديهم هو الروح وقد ينسبون الحب أحياناً إلى القلب كقول ابن الفارض:

أروح بقلب بالصباية هائم وأغدو بطرف بالكآبة هام

(2) الروح: له معنيان:

(1) جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الانخراط تكون الأعضاء من لطافتها ومنبعه من أيسر تجويفي العضو الصنوبري اللحمي بالقلب وهو مركب السر الإلهي الأمري ومتعلقه. . ومنه يتصل بواسطة العروق إلى سائر أجزاء فيفيد الحياة ويفيض عليه أنوارها.

(2) الروح المتقرر العلامة من الروح الأول وهو لطيفة ربانية عالة مدركة في الإنسان وإذا ركبت الروح المذكورة وسرت في البدن كانت في العين بصرًا وفي اللسان ذوقًا وفي الأذن سمعًا والأنف شئًا وفي الجلد لمسًا ظاهرة عليها صفة المبدأ الذي هو مع كل شيء وليس له صورة تقيد به وباب البحث عن هذه اللطيفة مسدود شرعاً... ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي... ﴾ الآية. إليه فالروح الأول هو الروح الحيواني والثاني هو الأمري.

وقد تحدث ابن الخطيب في غير «الروضة» عن انغلاق سر الروح فقال:

واستأثر الرحمن جل جلاله عن خلقه بخفي سر الروح والذي يؤكد لنا أن ابن الخطيب يعتبر القلب والروح شيئاً واحداً تقريباً رغم تغاير الحد والتعريف نوعاً ما أنه يرى في كليهما مركزاً للمعرفة والإدراك وسنجد هذا الوصف للنفس عندما يكشف لنا ابن الخطيب عن خصائصها ومميزاتها.

ويروي ابن زين عن أكثر العلماء أن الروح والنفس شيء واحد حيث ورد في الأخبار إطلاق كل منهما على الآخر فقد روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين يود لو خرجت نفسه والله تعالى يحب لقاءه وإن المؤمن لتصعد روحه إلى السماء فتأتي أرواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا» (جلاء العينين ص 88).

ولعل في هذا الحديث - إن صح - ما يفيد في نظرنا أن الروح والنفس يختلفان نوعاً من الاختلاف وما يؤكد تلك النظرية التي تقول بأن الروح هي النفس ولكن منفصلة عن الجسد الأمر الذي قد ينجم عنه بعض التباين في الخصائص ويدعم هذا ما ساقه صاحب «جلاء العينين» في نفس الصفحة من الكتاب المذكور وهو ما روى عن ابن عباس أنه قال: «إن في ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس فالنفس هي التي بها العقل والتمييز والروح هي التي بها النفس والتحريك فيتوفيان عند الموت وتتوفى النفس وحدها عند النوم».

وقد عرف الجرجاني الروح بأنها «اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني» ثم وصف الروح بأنه «نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه وذلك الروح قد يكون مجرداً وقد يكون منطبقاً في البدن» (مادة روح التعريفات ص 76 — 77).

ونلاحظ أن ابن الخطيب والجرجاني اتفقا في تعريف الروح في ثلاثة أشياء: كونها لطيفة ربانية عالمة مدركة وكونها راقبة على الروح الحيواني وكونها من عالم الأمر.

ويرى القشيري أن كلا من النفس والروح مودعان في القالب الجسماني إلا أن الأول محل للأخلاق المذمومة بينما الثانية محل للأخلاق الحميدة وأن جملة الروح والنفس والبدن تكون إنساناً واحداً بعضه مسخر لبعض (الرسالة ص 44).

وما يدل على أن ابن الفارض الذي نعتبره من مصادر ابن الخطيب في ميدان الحب ومركزية الحب - لا يفرق بين النفس والروح قوله:

قلبي يحدثني بأنك متلفي روعي فذاك عرفت أم لم تعرف
مالي سوى روعي وباذل نفسه في حب من يهواه ليس بمسرف

وذلك رغم ما قد نجده عنده مما يفيد نوعاً من الاختلاف كما في قوله:

فخذ علم أعلام الصفات بظواهر المعالم من نفس بذاك عليم
وفهم أسامي الذات عنها بباطن العوالم من روح بذاك مشيرة

(3) العقل يطلق على معنيين:

(1) تعقل الأشياء.

(2) وعند أهل الصنائع العلمية والأنظار الحكيمية يطلق على أنحاء منها العقل الفعال وهو أول موجود أوجده الله وهو جوهر بسيط روحاني يحيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية وهو عندهم الكلمة المردودة والآنية المنفعلة ووالد النفس وقيل إن المشكاة معناها النفس الكبرى المشرقة من نور الله وهو العقل

الكلبي المبدع الأول وهو المصباح والزجاجة الهيولى والكوكب الدري الصورة المجردة والشجرة المباركة نفس الكل ذات الفروع. . باطن العقل محل المشاهدة والأرواح محل المحبة والقلوب محل المعرفة وسر السر (والسر مالك عليه) لا إطلاع عليه لغير الحق. . .

وقد رسم ابن الخطيب في هذه الفذلكة الموجزة صورة عن تطور الاصطلاح الصوفي الفلسفي في موضوع العقل فأورد جملة من الألفاظ متسلسلة يمكن رد كل منها لمدرسة خاصة من المدارس الصوفية أو الفلسفية كما أجهل خصائص العقل وميزات الروح والقلب. . وإن دل على شيء فأقل ما يدل عليه أن الرجل يستحضر تفاصيل المذاهب الفلسفية ويدرك كنه مصطلحاتها ويتصرف في تعابيرها تصرف العارف الخبير الذي لا تخفى عليه دقائق وأسرار هذا الفن وسنجد لهذه الملكة برهاناً أقوى في الدراسات التحليلية التي خص بها ابن الخطيب كل مدرسة.

فاستمع إليه كيف يحلل العقول الثمانية نقلاً عن الحكيم في البرهان «العقول ثمانية: التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالقسرة والعقل النظري والعقل العملي الأول قوة النفس وتقبل بها ماهية الأمور الكلية والثاني قوة مبدأ التحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الشوقيات لأجل غاية مضمونة ويقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل فمن ذلك العقل الهيولى وهو قوة للنفس مستعدة لقبول الأشياء مجردة عن المادة والعقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى تصبح قوة قريبة من العقل ومنها العقل بالفعل وهو استكمال للنفس بصورة ما ومنها العقل المستفاد وهو ماهية مجردة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج والعقل الذي يطلق على العقول الفعالة وهي كل ماهية مجردة عن المادة».

ويكاد ابن الخطيب لا يقلل إيضاحاً في تبين مراتب العقول وخصايص كل منها عن فلاسفة العصور الحديثة وحتى عن شراح فلسفة أرسطو كالفارابي الذي يقول بأن العقل يترقى من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة إلى العقل المستفاد إلى العقل بالفعل وهو الذي يتلقى المعارف المجردة من العقل الفعال

والعقل الهولاني هو عقل الغريزة والإحساس وهو الذي تكاد الحيوانات الناطقة وغير الناطقة تتساوى فيه أما العقل بالملكة فهو عقل المعلومات التي تحصل من التجارب الحسية والمعارف المتلبسة بالماديات والعقل بالفعل هو عقل الكليات المجردة.

وقد عرف ابن الخطيب العقل بأنه غريزة يتهيا بها درك العلوم النظرية ولم يصفه بأنه جوهر لطيف لما يعلم من فساد ذلك حيث وإن الجواهر متماثلة فلا يصح أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها ولو أوجب سائرها ما يوجب بعضها لاستغنى العقل بوجود نفسه عن وجود غيره والثاني أن الجوهر يصح قيامه بذاته فلو كان العقل جوهرًا لجاز أن يكون عقل بغير عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل فامتنع بهذين أن يكون العقل جوهرًا (الماوردي كتاب أدب الدنيا والدين بهامش الكشكول ص 4) وقد توافق لسان الدين مع الماوردي في أصول تعريف العقل الذي يرى هذا الأخير أنه هو «العلم بالمدركات الضرورية» وأنه نوعان أحدهما وقع عن درك الحواس (وهو العقل بالملكة عند الفارابي وأرسطو) كالمرئيات والمسموعات والطعوم والثاني ما كان مبتدأ في النفوس كالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم وأن من المحال اجتماع الضدين (أدب الدنيا والدين ص 5) والعقل المكتسب نتيجة العقل الغريزي (وهو العقل الهولاني عند أرسطو والفارابي) وهو نهاية المعرفة وصحة السياسة وإصابة الفكرة (ص 6) والعقل المكتسب لا ينفك عن العقل الغريزي لأنه نتيجة منه وقد ينفك العقل الغريزي عن العقل المكتسب فيكون صاحبه مسلوب الفضائل موفور الرذائل (ص 14).

4) النفس: وهو الذي مفردة بمعنى الجميع. وما مثل النفس والعقل والقلب والروح إلا كملك وكمدينة تسكن فوجوده في القلب يسمى روحاً وفي الدماغ نفساً وفي المرأة المائلة بالطف ابهائه عقلاً ومجموع ذلك هو الملك وهو السر الذي ينتزل بأمر الله.

1) والنفس عند رجال «التصوف الخلفي» هو الأصل الجامع للصفات الذميمة من الإنسان.

(2) وعند القدماء ومتأخري الحكماء: «جوهر نوراني حي إلهي لا تبيد قواها ولا تنقطع وهي كلية وجزئية فالكلية نفس العالم بأسره وهي التي تبيد قواها ولا تتمطل أفعالها لصدورها عن الموجود الأعظم أول صادر عن إبداع الله وهو العقل... وقوتها سارية في جميع أجزاء العالم وأشخاصه والجزئية نفس شخص من أشخاص العالم كالكواكب والأفلاك وهي التي تفيد الحياة وتدبره تدبير النفس الكلية إذ هي صادرة عنها صدور الكلية عن العقل... ولكل جسم حي متحرك نفس والنفس الناطقة تخص الإنسان وهي سر الحياة والحركة والإرادة والفكر والروية والمعنى المتصل منه بالعالم الإلهية».

وهذا التعريف الذي أورده ابن الخطيب للنفس شبيه بما أورده الجرجاني في تعريفاته حيث قال: «النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة اللاإرادية» ثم قال: «وسماها الحكيم بالروح الحيوانية فهو جوهر مشرف للبدن وعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه وأما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه فثبت أن النوم والموت من جنس واحد لأن الموت هو الانقطاع الكلي والنوم هو الانقطاع الناقص وثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب الأول أن بلغ ضوه النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهرة وباطنة فهو اليقظة وإن انقطع ضوؤها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم أو بالكلية فهو الموت» (مادة نفس ص 164).

ويتابع ابن الخطيب تحليله للنفس فيقول:

«وحدها الذي اختاره المعلم الأول وهو تمام لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة وفيه نظر إذ لم يكشف قناعاً ولم يشرح حقيقة ذلك التمام». وهذا الحد الذي ينسبه ابن الخطيب لأرسطو هو نفس الحد الذي اختاره الفارابي للنفس وكذلك نفس الحد الذي انتقاه ابن سينا مع فرق طفيف حيث يقول: «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي أو جسم طبيعي ذي حياة» والنفس إنما كانت كمالاً لأنها صورة أو ماهية تتحقق بها الذات، فانتقاد ابن الخطيب لأرسطو هو كذلك انتقاد لابن سينا ولكن ابن الخطيب تحاشى الإشارة إلى

الشيخ الرئيس لما له من المكانة عنده ويلاحظ أن الفرق ليس كبيراً بين الحدين رغم اقتصار ابن سينا على وصف النفس بالحياة دون تمييز لنوعية هذه الحياة أهى بالقوة أم بالفعل! لأن النفس وإن كانت ليست ذات حياة بالفعل ذاتياً فهي تكتسب هذه الحياة الفعلية من فيض العقل عليها.

وقد حل ابن الخطيب على من سماهم بغلاة الصوفية الذين قالوا بأن «جوهر النفس مجهول الذات» مؤكداً أنه «قد تفرر إدراك حقيقة هذا الجوهر الذي خفي لشدة ظهوره كونه أثر النور الذي مثل نور ومولى القوم منهم».

وقد تعرض ابن الخطيب في أسلوب تحليلي كاشف لرتب النفس وأقسامها ثم أثار بعض البحوث البرهانية:

رتب النفس: «النفس قبل أن تكسب العلوم الضرورية والقضايا الوجدانية تسمى نفساً بسيطة ساذجة وعقلاً غريزياً إذا حصل لها تمام التمييز وتنام الحواس واستقامت فكرتها ورؤيتها وحقت المعاني الكلية وعقلاً بالملكة إذا حصل لها التصرف في الموجودات. . وربطت الأسباب بمسبباتها وفصلت القبح من ضده ونظمت الأقيسة البرهانية. . وعقلاً مكتسباً إذا تعلقت بالحكمة وكلفت بالكمال وقهرت الطباع وحصلت على استيفاء معنى الإنسانية وعقلاً بالفعل إذا حصلت لها المعلومات الإلهية وتصورت الأمور الروحانية والجواهر المفارقة وأحاطت بذلك كله. . والنفس النبوية كأنها كلي من الكليات ومبدأ من المبادئ. .

أقسام النفس: «النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الناطقة والنفس الشوقية والنفس الحكيمة العارفة والنفس النبوية وهي الروح القائم به حقائق الأرواح وهي عندهم مستوى الأشياء المخزونة القدسية والألواح التي في ضمنها علم الأولين وآخرين وبراياضتها تتجرد سائر النفوس من المواد وبفتوحها تتصل بالعوالم المجردة وسعادتها بقدر قربها من الله ولذاتها بقدر حبها له ومن استولى على النفس النبوية من المخصوصين باصطفاء الله تناول ما شاء من حيث شاء وقام من مجلسه من حيث شاء واطاعه بالله معقول التصرف».

وما يسميه ابن الخطيب أقسام النفس هو ما يسميه أرسطو وابن سينا بقوى النفس التي تتفاوت عندهما من نفس نباتية تقوم بالتغذية والنفس الناطقة التي لها مشاعر ظاهرة كالبصر والسمع والذوق والشم واللمس .

فالنفس واحدة عند الثلاثة غير أن لها وظائف يرتبها أرسطو من القوة الغذائية إلى الإرادية إلى الذهنية التي هي أرقاها وأمسها بالتجريد أما الصوفية فإن لهم تقسيماً آخر يتجلى فيما كتبه حسن رضوان الصوفي المصري المشهور في كتابه «روض القلوب المستطاب» حيث قال (ص 140): «إن الأصل في النفس الوحدة لا التعدد وإن ما يتعدد فيها إنما هي «أحوالها» التي تختلف عليها في سيرها فهي أمانة ولوامة وملهمة مطمئنة وراضية مرضية كاملة» .

والغزالي يرى أن القوى الباطنية موحدة فقد نقل عنه ابن سبعين في أحد كتبه المخطوطة ببرلين نصاً ورد فيه أن الغزالي يعتقد في العقل ما يعتقده الفيثاغوريون إذ يطلقون العقل على الذي يطلقون عليه النفس وهذا يفهم من كلامه في (المعارج العقلية) و(في شرح عجائب القلب) عندما قال: «جميع ذلك لطيفة» (يعني العقل والروح والنفس) ويظهر ذلك في تقسيمه للأرواح في «مشكاة الأنوار» وما أشار إليه في «كيمياء السعادة» . . وإن كان الحكماء يطلقون النفس على ما يطلقون عليه العقل ويقولون بأن الجواهر الروحانية لا تتنوع ولا تختلف فإنهم لا يضيعون الرتب العقلية والعقول المادية (مجموعة نصوص غير مطبوعة للأستاذ ماسينيون ص 130 — 131) .

وقد أكد الغزالي من جهة أخرى في «الرسالة اللدنية» أن التعلم الرباني على وجهين أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم والآخر من داخل وهو الاشتغال بالفكر والتفكير في الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي والتفكير استفادة النفس الكلي والنفس الكلي أشد تأثيراً وأقوى تحليلاً من جميع العلماء والعقلاء والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبلر في الأرض والجوهر في قعر البحر أو في قلب المعدن (القاهرة 1328 ص 23 — 24) .

البحوث البرهانية:

(1) «النفس جوهر من غير جسم تقديره كل جسم فهو ذو جهات وليس يمكن الجسم أن يتحرك إلى جهاته الأربع دفعة واحدة وكل جسم يتحرك إلى جهة دون جهة فلسبب يظهر أن السبب جوهر آخر غير الجسم ليس بجسم ولا في جسم وقولنا جوهر آخر لأن العرض لا فعل له والجسم قد تبين أنه لا يفعل ولا يتحرك إلا بغيره».

(2) «النفس باقية بعد الموت لا تفسد بفساد الجسد.. لأنها إن كانت دائرة لا فرق بينها وبين الجسد ولا بد حيثل من ثالث يربط بينها وبين الجسد في حال الحياة.. والنفس حية بالعقل والجسد حياته بالقوة والحياة للنفس بالذات والحياة للجسم بالعرض.. وهي لا تفسد لأن لها أفعالاً خارجة عن ذات الجسم بغير أعضاء الجسم في المواضع النائية عن الجسم من سياسة وإدراك أشياء فانية عن الجسم فلا محالة أن جوهرها باقي بعد فساد الجسم والا كان فعلها أشرف من جوهرها».

وكل من ابن سينا وأستاذ الفارابي يقول ببقاء النفس بعد الجسد خلافاً لاتباع أرسطو الذين لا يعرفون للنفس الإنسانية وجوداً مستقلاً بعد الحياة ولا بعث بعد الموت إلا للنفس الإنسانية التي لها استعداد للخطاب.

(3) «النفس ليست صورة ملازمة للجسم.. لأنها تجول عند النوم وتفارق البدن.. ولو كانت تماماً للبدن لما فارقت ولا علمت الشيء البعيد ولكانت لا تعلم إلا الشيء الحاضر».

(4) «الرد على من قال هي صورة للمزاج حدثت عند وجوده وتنفى بانحلال بسائطه: النفوس موجودة قبل الائتلاف وهي التي أبدعت الائتلاف في البدن وهي القيمة عليه.. فالنفوس جوهر والائتلاف ليس بجوهر والائتلاف يحدث عن امتزاج الإجمام.. والجسم يتحرك من الوسط أو على الوسط أو إلى الوسط فلو كانت النفس من امتزاج الطبايع لوجب أن تكون نازلة طالعة في زمان ونحن نجدها تحرك الحركات الإرادية والاختيارية وتقهر الجسم عن طبعه فصح أن الذي تقهره وترده عن طبعه شيء ليس بجسم ولا

عرض.. ولو كانت مركبة أو حدثت عن مركب لكان الجسم منها يعقل..
وإن جعلناها روحانية وقلنا فيها مركبة لزمنا التناقض لأن الروحاني مفارق
للمادة فالنفس ليست بمركبة ولا بمزاج ولا ما حدث عن مزاج.

(5) «إن قيل إن النفس كمال البدن الطبيعي والكمال ليس بجوهر لأن
تمام الشيء ليس من جوهر الشيء قلنا التمام نوعان تمام مفارق وتمام غير
مفارق فالتمام المفارق كالملاح والراكب للفرس.. والتمام غير المفارق كحرارة
النار وبرد الثلج فالنفس للجسم الطبيعي تمام مفارق فلا يدخلها الفساد
بدخوله على الجسم».

(6) نزول النفس إلى هذا العالم هو غير برهاني.. وقال الحكيم في كتاب
«ميتولوجيا» ليس كل نفس وردت إلى عالم الكون تكون محبوسة فيه كما انه
ليس كل من دخل السجن يكون محبوساً فيه.. وقيل أهبطت لتعلم ما لم
تكن تعلمه عند هبوطها قال الرئيس الحكيم أبو علي ابن سينا:

إن كان أهبطها الإله لحكمة خفيت عن الفطن الليب الأروع
فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع

وقال ابن الخطيب في محل آخر من «الروضة»:

«اتفق المتكلمون في النفس من الحكماء والقدماء وغيرهم على أن النفس
إنما أهبطها الله إلى هذا العالم بسيطة بريئة من المعارف جملة وإليه الإشارة
بقوله: ﴿وإله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ والبطون منزلتها
على مراكبها من الأرواح الطبيعية ومبدأها المكاني لتنزل الانتهائي ﴿ثم جعل
لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ إشارة إلى آلات الإدراك التي لا يتوصل إلى
شيء من المحسوسات أو ما يتفرع عنها إلا به واختلفوا في هبوطها فقال قوم
بمعنى الابتلاء لها والتمحيص ولعمرانها في عالم الكون شأن كلها في العالم
الكلي شأن جزئها في العالم الجزئي وإليه الإشارة بقوله: ﴿ما خلقكم ولا
بعثكم إلا كنفس واحدة﴾ وإلى أهباط الله إياها بمعنى الاختيار والابتلاء

الإشارة بقوله: ﴿لَيْلُكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ﴾ وجوهر النفس واحد كما أن السراج المشتعلة من السراج ماهيتها واحدة وإنما اختلفت بقوايلها واستعدادها وتفاوتت عروض الأمزجة المتعلقة هي بها فأعطى جل وعلا كل مادة نفساً تليق باستعدادها فاختلقت بسبب هذا التفاوت أجناس الإدراكات والأذواق والعلوم وكلما تفاوتت عرضاً مزاجين وقرنا نفسين وأوشك تساوي صفاتها الذاتية والعرضية تفاوت إدراكها إلا أن التساوي لا يصح من كل الوجوه ولو صح لكانت صورة المدرك والمدرك في الحس واحدة إلا أنه يتفاوت بالمناسبة مقارنة توهم الاتحاد حتى تخفي الأقدار المميزة.. وباختلاف ما اكتسبته من المعلومات تكون سعادتها فإن صحت علومها.. وتقدس وعرفت الكمال واجهت الخير المحض وتعشقت بالأنوار الإلهية الروحانية واعتلقت بالعروة الوثقى.. لا تلوي على ما تعشقت من لذات الجسم.. فنالت السعادة التي معناها الحياة الدائمة ومشاهدة أنوار حضرة الحق.. وإن ارتبكت في وحل الحواس وتعشقت بلذات الجسم لقصورها عن لذة أعلا وارتمت بالعلوم الباطلة بقيت بعد مفارقتها الجسد عمية.. فقد تقرر أن النفوس لا تتعين بعد هذا الوجود الذي تخصصت به وتميزت بمدده وتعلقت بأمرجته إلا بالمعارف التي تخصصها والعلوم التي تنتقش فيها فتميزها وإنما لا تجدد بعد المفارقة معلوماً سواها ولا معروفاً غيرها وأن الطبيعة الإنشائية تحشر على صورة علمها والأجسام تسير على صورة عملها من الحسن والقبح فإذا انفصلت من عالم التكليف وموطن المعارج والارتقاءات والاكتسابات حينئذ تحيي ما غرست وتجد ما قدمت.. ومثلوا ما يدل من ذلك العالم الباقي في هذا العالم الدائر بمنزلة العميان الذين وصفت لهم المدينة بجميع أجزائها فتصوروها بمقدار قولهم وأحوال نفوسهم ومن كان منهم يمشي لمس بعض جدرانها وقد وصل إليها وتسمع كلام ناسها ثم عادت لهم مدركاتهم وجوارحهم وجاسوا خلالها وجدلوا شيئاً غير ما وصف إلا أنهم استفادوا ظهور أمر كان الوصف لا يطبق استفاء:

ولكن للعيان مزيد معنى لذا طلب المعاينة الكليم
ولذة عظيمة وفرحاً بحال المعاينة ونظام الإدراك فالعميان الخلق

والمقعدون العوام المقلدون والمشاة العلماء والواصفون أحوال المدينة الأنبياء
والرسل ورد الأبصار والجوارح وانقطاع العلائق بمفارقة النفس للجسد . .
فالمعرفة الحاصلة في الدنيا تقوم مقام التخيل للمستبصر . . وحالة الآخرة تقوم
مقام المشاهدة . . والمعرفة نور تنقلب مشاهدة . . وتقرر أن النفوس إذا صفت
من الكدورات لطفت إذ اللذات إنما اكتسبتها بقرها من عالم الأجسام وبعدها
من المبدأ بعداً نسبياً لا زمانياً كما يحدث في دنان الراح من لطافة أعاليتها . .
وعند صفاتها نسبة بالملأ الأعلى ويتنقش فيها أمثلة الكائنات المنتقشة فيها بنوع
ما ويشاهد المحجوبات وتؤثر في العوالم السفليات وعند ذاك يصح لها اسم
الكمال الإنساني وهو التشبه بالعالم الأقدس وفي هذا الطور يعاين العارف كل
الجمال ومعدن جزئه فيهم به ويستعد لقبول الفياض من لذته فيتوصل منه
إلى الجمال المطلق فيتلاشى شهوده حتى ينعدم وجوده كذاته فيصير من
الأرواح المقربة والعوالم المهمة ولا يزال يصفو ويتمخض فيستعد ويقبل وكلما
أشرف النور على ذاته زادت صفاء حتى تصير نوراً قدسياً فعند ذلك ترتفع لها
الحجب الجلالية فتعاين ما لا تحيط به الأوهام ولا تنتهي إليه المدارك ولا
يطمع في فهم حقيقته طامع . . ويذهلها عن النظر إلى ذاتها إذا نظر إليها
حجاب عن كمال الشهود فتضي عن نفسها ثم ترى علمها بالفناء شائباً في
صفو الشهود فتستغني عن رؤية فنائها فتصل بذلك إلى بقائها السرمدي فإذا
جاوزت هذا المقام وهو فناء الفناء وعدم منها الخلق بالكلية وتجلي لها الحق
فشهده موصوفاً بالصفة التي تليق . . يصح الوصول وتكمل السعادة
القصوى . . وربما كانت هذه الحال لوامع تضيء وقتاً وتغيب وقتاً وبوارق
تومض حيناً وتحمد حيناً ثم تصير ملكة مستقرة للعارف . . ٤٠

وقد نقلت هذا المبحث الذي حرره ابن الخطيب حول النفس وتنزلها
وجوهرها وتدرجها في معارج الكمال وإشراق نور اليقين والمشاهدة في حناياها
لأنه من أجود نماذج الأسلوب الصوفي الفلسفي الذي تمتاز به أمثال هذه
الدراسات عند ابن الخطيب وقد نجد ما يجانس هذا الأسلوب في جملة
كتابات الإمام ابن عربي الحاتمي وما يقاربه في بعض بحوث ابن سينا وأستاذه

الفارابي اللذين اضطر الأستاذ ماسينيون إلى إدماجهما بسبب هذا الطابع المزوج في سلك الصوفية .

وقد رأينا كيف يحاول ابن الخطيب استخلاص نظرياته الفلسفية في النفس من مدلول بعض الآيات القرآنية أو يحاول على الأقل العثور في ثنايا هذه الآيات على ما استساغه في بعض أنظار الفلاسفة الإلهيين أو الإشرافيين . . وأخص شيء يمتاز به أسلوب ابن الخطيب في هذه الأبحاث هو الإبداع في التصوير والمقارنة والتنظير وتعداد الرسوم المشخصة والألواح الفنية حتى تستقر الفكرة في النفس وترتسم بوضوح . . فأسلوب ابن الخطيب يتسم بطابع ثلاثي : طابع الفيلسوف الذي يسعى جهده في الارتكاز على النهج المنطقي والطريق الفكري والطابع الصوفي الذي لا يغفل عامل الوجدان في تقدير بعض العناصر والمخاير النفسانية وفي الأخير ذلك الطابع الأدبي الذي يجمع في مجلده الرائع بين عمق الفكرة وأناقة اللفظ وسمو الصورة وتنوع العبارة وبساطة الإشارة . . وانت تشعر إذ تقرأ هذه الصفحات أن جميع النزعات التي قد تختلج في نفسك تمجد لها صدى في بدائع ابن الخطيب وبدائمه وتسد مسدداً من فؤادك وعقلك وروحك! إنك تشعر على ما يدرك وجدانك إن كنت عاطفياً وما يشبع عقلك إن كنت شغوفاً بالطرائق المنطقية الصارمة وما يغذي حاستك الأدبية أو شاعرتك الفياضة إن كنت أديباً أو شاعراً . وقلما تنتظم هذه الشوارد في أسلوب لأنها تتنازع وتتنافر في فكر غير فكر العباقرة وتتنافى وتتنازع في قلم لا تلين له قناة المنطق والبيان ولا تتبلور في شبابه روحانية العاطفة والوجدان وصبغة رابعة في أسلوب ابن الخطيب وهي قوة الإقناع والاستمالة والجذب ولعلها نتيجة محتومة لذلك المزيج الثلاثي الذي لا يمكن أن تصمد أمام إيقاعه ووقعه أية نفس مهما بلغ جموحها وأي عقل مهما بلغت صلابته . . ويرودك إلى جانب هذا كله تساوق العبارات في قلم ابن الخطيب الجزل السلسل وتعاقب الرسوم الاصطلاحية والصور الفنية في تناسق خللاب! وأي شاهد أعظم من هذا وأقوى على مدى نبوغ ابن الخطيب!!

القوى الباطنة :

«الحس المشترك المسمى فيطاسيا هي مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبقة في الحواس الخمس والقوة الخيالية وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية ويبقى فيه بعد غيبة المحسوسات فكان الخيال باطن الحس المشترك وهي لكثير من الحيوان غير الناطق وشأنها أن ترفع الموجود الذي أدته إليها الحواس في العصابات المستقلة من مقدم الدماغ بأصول الحواس إلى القوة المفكرة وهي قوة من قوى النفس الناطقة والعلة الفاعلة لصورة العلوم في نفس العالم والقوة الذاكرة تذكر الأشياء الكامنة في النفس بالبحث والطلب والتذكر طلب القوة المفكرة والقوة الذاكرة خادمة للقوة المفكرة ومتأخرة عنها وجوباً ومحله في مقدم الدماغ والقوة الحافظة هي ثبوت الصورة في النفس على ما هي عليه في الخارج من الذهن وداخله ومحله في المؤخر من الدماغ والقوة الصانعة أثر النفس المتأخرة عن غيرها من القوى كما تريد النفس الناطقة أن تعلم بالمعلوم الذي حصلت لها نفس أخرى. . والقوة الوهمية قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في النشأة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه والخروف معطوف عليه وجعلها هؤلاء الإلهيون في الترتيب تالية لقوة الخيال والقوة النزوعية الشوقية هي القوة التي إذا ارتسم في التخييل صورة مطلوب أو معروف عنها حملت القوة المتحركة على التحريك بتشنيج العضلات وإرسال الأعضاء فراراً والتماساً ولها شعبتان شعبة تسمى شهوانية وشعبة تسمى غضبية والفرق بين الحواس وهذه القوى أن الحواس لا تدرك المحسوسات إلا في الهوى وإدراك هذه القوى رسوم المعلومات يكون إدراكاً روحانياً من غير هؤلاء. . فالحواس أرباب الأخبار وخدام البريد في نواحي المملكة يؤدون ما ورد إلى الخيال الذي يطالع بها القوة المفكرة فتدفعها إلى القوة الحافظة وهي الخازن وتطلبها إذ تحتاج إليها فيجلبها إليه من الخزانة خادم الذكر وهي القوة الذاكرة».

وقد أدمج ابن الخطيب البحث المتعلق بالقوى الباطنة في فصل عنونه

بالعروق المعدنية وصدره بكلمة عن الخواس الخمس:

الخواس الخمس:

(1) اللمس: قوة تدرك من الملموسات سطوحها من خشونة وملاسة وكيفيتها من حر أو برد ومثل ذلك. . بها يكون الحيوان حيواناً وهو فضلة من الجماد ومحلها الجلد واعدله جلد الراحة.

(2) الذوق: تدرك المطعومات وموضعها الرطوية.

(3) الشم: إن وافق المحمول مزاج الحامل قيل الرائحة طيبة أو بالعكس وهذه الحاسة في بعض الحيوان هي المدبرة لمعاشه وهي في غير الناطق أقوى وهي تقوم له مقام التمييز.

(4) البصر: الكمال الأول للعين الباصرة وكماله الأبصار ومحلها الرطوية الجليدية ويدرك الألوان وسطوح الأجسام وشكلها كل جسم على صورته والأبعاد والنور والظلمة وحركة الجسم وسكونه وهيئته ووضعه والمدرّك الحقيقي الذي يظهر بذاته وتظهر به الأشياء هو النور ولا تدرك هذه الحاسة إلا بواسطة الهواء والمبصر المدرك من خارج بانطباع الشكل في العين.

(5) السمع: إدراك التغير الحادث في الهواء عن تصادم جسمين وتوجّه ومحلها الصماخ».

ويظهر أن ابن الخطيب لم يتأثر بنظرية أفلاطون في الإبصار وإنما تأثر بنظرية أرسطاليس الذي كان يرى أن المبصرات تنطبع صورها على شبكة العين عندما ينيرها مصدر من مصادر الضوء في حين أن أفلاطون تلتخص نظريته في «طيمائوس» في أن البصر كغيره من الخواس يدرك المبصرات إدراكاً لمسياً بواسطة شعاع يخرج من العين ويقع على الأشياء المبصرة وقد جمع الإمام ابن عربي الحائقي بين النظريتين عندما قال في «فصوص الحكم»: «فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده أو يتصل المشهود بالبصر».

مراتب العلوم

قال ابن الخطيب في «الروضة» في مبحث فضل العلم:

وأجناس العلوم إلى زماننا هذا لمن تشوف بكمال استعداده إلى تحصيلها على المشهور بين عالم الإنسان بحسبه مطلقاً أو بحسبه مقيداً ما بين قديمها وحديثها تحصيلاً يحسب به من أهلها ويصح له الانصاف بها وهي درجة ذوي الملكة العامة من النظائر المتبحرين كالرئيس أبي علي وأمثاله فقد حكى من سيرته ما يدل على ذلك ولا يبعد عنه غيره كالقاضي ابن رشد وأمثالهما وأجناس العلوم منها لسانية أدبية كصناعة النحو وهي التي تنظر في أحكام تصريف الكلمات وما يتعلق بذلك واللغة وهي علم مدلول مفردات الفرد والشعر وهو عند العرب الكلام الموزون والعروض ميزانه الذي ترجع إليه أجزاءه وهو من أجزاء صناعة اللحن مقيداً ببعض الألسنة والأعراض والقوافي أحكام في بعض من الشعر من جهة اللسان والكتابة وهي تصريف الكلام المسجع أو المرسل من الأعراض خبراً أو استخباراً أو طلباً وغيره بشرط ذلك ويتعلق به علم البيان وهو ينظر في أحوال المعاني من الفنين وصنعة البديع وما يعرض لها عند الإضافات والتركيبات التماساً لكمال واجتناباً لفساد والتاريخ وهو الأخبار الماضية ويتعلق به النسب والسير وحسبه بعض الناس من علوم الأدب والزجر وهو الاستدلال بالفاظ وحركات حيوان على أمور مستقلة والسحر وهو الحيلة على استمالة النفوس حتى يقع التصريف والسيمياء من هذا القبيل والعزائم رقي يداوى بها الجنون التي ينسب لإمامها بالإنسان والحيل والنهرجيات إما مغالطة أو خواص والشرعة كتاب الله وعلم مدلوله من قصص وأحكام وموعظة وقراءات وناسخ ومنسوخ وهذا هو علم التفسير وعلم الحديث وهو المعرفة بالمتون والأسانيد والأغربة والناسخ والرجال وعلم أصول الدين وهو الكلام والاستدلال على ما يحتاج في الفقه إلى الاستدلال من أمور المعبود وصفاته والنبوة والمعاد وعلم أصول الفقه وهو الكلام في الأحكام الشرعية عن الأدلة والفروع وهو الآراء المستنبطة من الأصول في الأحكام الخمسة وعلم الوعظ وهو التزهيد في الدنيا والترغيب في

الآخرة وعلم التخلق ومكارم الأخلاق وطرائق أهل الصوفية وعلم المنامات وما يدل عليه وأصنافها وهو علم العبارة للرؤيا.

وقبل تفصيل رأي ابن الخطيب في للعلوم الفلسفية وتقاسيمها نلاحظ بصدد هذا القسم الأول الذي حشر فيه لسان الدين ما يسميه بالعلوم الأدبية والشرعية - أن الرجل يعتبر من العلوم الأدبية علم التاريخ وهذا طبعي ولكن الغريب في هذا هو إدماجه لمثل الزجر والسحر والسيمياء والعزائم في حظيرة الأدب واعتباره المنامات وتعبير الرؤى من العلوم الشرعية ولا يخفى أن علم المنامات يتصل بالفلسفة اتصالاً مباشراً لأن الفارابي مثلاً يعلل الرؤيا المنامية بالاتصال بالعقل الفعال لا سيما عند صاحب المخيلة القوية وابن سينا يربط كذلك الأحلام بالمخيلة التي هي مصدر الصور الباطنية لأن الأحداث منقوشة - في نظره - في لوح محفوظ في العالم العلوي وفي وسع بعض الناس الاتصال به عن طريق غيبتهم القوية ويقع لهم هذا أثناء نومهم فإن أفرطت غيبتهم في القوة ظفروا بالاتصال إيقاظاً وأولئك هم الأنبياء (أنظر إثبات النبوات وهي الرسالة السادسة في رسائل الحكمة وهي ص 82 والإشارات ص 200 — 214) ويرى ابن رشد كذلك أن الرؤيا لا تعرض لقوة الحس أو النطق ولكنها ترجع إلى المخيلة وهي تتصل بالعقل الفعال والذي يعطي المعرفة الغيبية في الرؤيا هو نفس العقل الذي يعطي المبادئ الكلية في الأمور النظرية أما في حالة النوم فتعطي المعرفة المجهولة بلا وساطة (المقالة الثانية من الحاس والمحسوس ص 82 — 84) وكيف لا نعتبر من الفلسفة علماً يثير في مباحثه قضايا النفس وقواها والعقل الفعال والحواس الظاهرة والحس الباطني؟ ويعمل بعض الدقائق النفسانية ارتكازاً على معطيات علم النفس وأصوله؟ وحسبك أن تقرأ في المقالة المذكورة كيف يعلل ابن رشد اختصاص النوم بهذا الإدراك وكيف أن النفس الواحدة بالموضوع الكثيرة بالقوى تستعمل بعض قواها الباطنة فيضعف البعض الآخر ويكون فعل القوة الخيالية أكمل لأن الحواس الظاهرة تتعطل وتميل النفس نحو الحس الباطن أما كون اعتبار المنامات من العلوم فهذا مما لا شك فيه لأن لها قوانين كلية (ابن خلدون المقدمة ص 417 والقنوجي في أبجد العلوم ص 399) وأصولاً عامة لا يستقيم

التأويل بدونها (ابن سيرين في منتخب الكلام ص 12 وابن شاهين في الإشارات ص 362 والسالمي في الإشارة في علم العبارة ص 37) ويراد بهذا العلم معرفة الأمور الغيبية عن طريق التخيلات النفسانية التي تقع أثناء النوم (كشف الظنون ج 1 ص 91- التهانوي في مقدمة الكشف (كشف اصطلاحات الفنون) ص 44 وابن عربي في فصوص الحكم ص 141).

ولعل إدماج ابن الخطيب للرؤيا في العلوم الشرعية ليس غريباً إلى هذا الحد فتلميذه ابن خلدون يعتبره أيضاً من العلوم الشرعية (ص 450 من المقدمة).

ونلاحظ أيضاً أن ابن الخطيب يجعل التصوف والأخلاق من علوم الشريعة ولا يخفى أن لسان الدين يحشر طرائق الصوفية وعلم التخلق في فصيلة واحدة بل يقول بأن التصوف خلق وقد سائر ابن الخطيب في ذلك سلفه من الصوفية أمثال أبي الحسن النوري الذي عرف التصوف بقوله: «ليس التصوف رسماً ولا علماً ولكنه خلق» (التذكرة) وقد كان الكثير من الصوفية ينظرون إلى التصوف نظرهم إلى مجموعة من الآداب والفضائل النفسية وقد روى صاحب التذكرة (ج 1 ص 331) عن أبي حفص الخداد أنه قال: «التصوف تمام الأدب» وإذا استعرضت تعاريف الصوفية لهذا العلم تجد الكثير منهم يعرفونه بأبرز ما فيه من أخلاق وشيم وآداب فهذا أبو سعيد ابن العربي يقول بأن «التصوف كله ترك الفضول» (نفحات الأنس ص 248) وهذا أبو الحسن البوشنجي المتوفى سنة 347 يقول: «التصوف ضعف الأمل ومداومة العمل».

فلننظر الآن ماذا قال ابن الخطيب عما سماه بالعلوم القديمة: «العلوم القديمة المنسوبة إلى الفلسفة تشتمل على طبيعيات ورياضات وما بعد الطبيعة والطبعيات وهو الأسفل ينظر فيه في الآثار العلوية الكائنة في الجو في البروق والرمود وغيرها ويعطي أسبابها والكائنة في الأرض والعلم بالنبات والحيوان ويدخل فيه الطب والبيطرة والبيطرة والفلاحة والرياضات وهو الأوسط ينظر فيه في العدد وهو الحساب وخواصه وحيله في الهندسة وفي المقادير والسطوح

والمجسمات وفيه المساحة والتنجيم والهيئة وصناعة الألحان والعلم الأعلى وهو ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي ينظر فيه في وحدانية الله وما يوصف به وكيف صدر عنه الخلق وفي السياسات من ذات ومنزل ويستعمل في جميع أنحاء الفلسفة صناعة المنطق وصناعة المنطق تشتمل على قوانين إذا روعيت حصل بها اليقين في كل صناعة أو علم.

هذا هو كل ما قاله ابن الخطيب في «الروضة» عن «العلوم القديمة» أما موقفه من هذه العلوم فلا أثر لذلك في هذا الكتاب ولكن إذا قرأت وصايته لأولاده المثبتة في «النفح» و«أزهار الرياض» (ص 320 ج 1) وجدت الرجل يحذر من تعاطي هذه العلوم بكثير من الصراحة ولا يستثني منها إلا البعض حيث يقول: «ولياكم والعلوم القديمة والفنون المهجورة الدميمة فأكثرها لا يفيد إلا تشكيكاً ورأياً ركيكاً ولا يثمر في العاجلة إلا اقتحام العيون وتطريق الظنون وتطويق الاحتقار وسمه الصغار وخمول الأقدار والخسف من بعد الأدبار وجادة الشريعة أغرق في الاعتدال وأوفق من قطع العمر في الجدال هذا ابن رشد قاضي المصير ومفتيه وملتمس الرشد ومؤتبه عادات عليه بالسخط الشنيعة وهو امام الشريعة فلا سبيل إلى اقتحامها والتورط في ازدحامها ولا تخلطوا سامكم بحامها إلا ما كان من حساب ومساحة وما يعود بجدوى فلاحه وعلاج يرجع إلى النفس والجسم براحة وما سوى ذلك فمحمجور وضرم مسجور ومحقوت مهجور».

ويتضح من هذا أن ابن الخطيب لا يسمح بالاشتغال إلا بقسم من الرياضات وبالطبيعات وعلم النفس أما المنطق فقد سكت عنه ولكن في عبارته ما يفيد نوع تقدير لصناعة المنطق التي تشتمل على قوانين إذا روعيت حصل بها اليقين!

وقد سبق لابن الخطيب أن أكد قبل ذلك في «الوصية» أن «خير العلوم علوم الشريعة وما نجم بمنابتها المريعة من علوم لسان لا تستغرق الأعمار فصولها ولا يضايق ثمرات المعاد محصولها فإنما هي آلات لغير وأسباب إلى خير منها وخير» ثم مثل لذلك بتجويد القرآن ثم حفظ ومعرفة الصحيح من

السقيم ثم أصول الفقه ثم المسائل المنقولة والتدرب في طريق النظر وتصحيح الأدلة وهذه هي الغاية القصوى في الملة ومن قصر إدراكه عن هذا المرمى جود القرآن وروى الحديث وقرأ الفقه على مذهب امامه».

وقد تحدث ابن الخطيب عن الحكمة في مبحث خاص من «الروضة» فقال: «الحكمة القولية (النظرية والعلمية) هي التي يجدها الإنسان بالعقل الأول وما يخص الحد والرسم وما يلزم عن ذلك من صور البراهين والبحوث العقلية ولوازم الاستقراء والحكمة الفعلية أو العملية هي التي يستعملها الحكيم لغاية إما ليعمل بها فقط ويسمى القسم العملي الخير والقسم العقلي الحق وعلوم الحكمة طبيعي وهو الذي فيه يعلم كيف الشيء وموضوعه الجسم ومسائله من أحوال الجسم من حيث هو جسم ورياضي وهو الذي يطلب بعلم كم الشيء والكم منه متصل كالسطوح والمجسمات والأبعاد ومنفصل كالأعداد وموضوعه الأبعاد والمقادير والإلهي وهو الذي يطلب فيه تعلم ما للشيء وموضوعه الوجود المطلق ومسائله البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود.. ومن كان على بينة من كل علم وشعر بغير المعارف كان الكامل والوارث والقطب والحاتم».

ولا يخفى ما لابن سينا والفارابي من أثر في القسم الفلسفي من هذا الكلام وما للحاتمي فيه من حيث وجهته الصوفية والكلمات الأخيرة الأربع شاهد على ذلك.

ونجد هذا التقسيم الثلاثي لموضوع الفلسفة عند حكماء الإسلام كالفارابي وابن سينا وصدر الدين الشيرازي فقد قسم هذا الأخير الفلسفة كما ورد ذلك في «فصل أقسام الحكمة النظرية» إلى علم أسفل وهو الطبيعي وأوسط وهو الرياضي وأعلى وهو الأعلى (أنظر رسالته في أقسام العلوم العقلية). والشيرازي نفسه متأثر بابن سينا الذي يعرف الحكمة بأنها «استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة» وقد قسم ابن سينا كذلك الحكمة إلى عملية وهي مدنية ومنزلية وخلقية (ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية) وحكمة

نظرية: طبيعية ورياضية وإلهية وهي معرفة الربوبية (ومبلؤها مستفاد من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه) و«من أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك باحدهما فقد أوتي خيراً كثيراً» (رسائل الطبيعيات ص 2 — 3 طبع بومباي).

أما الفارابي فقد عرف الفلسفة تارة بأنها حداً وماهية هي «العلم بالموجودات بما هي موجودة» (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) مؤكداً أن «الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله» (كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو ص 13 المطبعة السلفية) وتارة بأن «الفلسفة هي التي تنال بها السعادة» (ص 20 — 21) ولكنه يرجع فيقسم الفلسفة على غرار خلفه وتلميذه ابن سينا ومن نحا نحوه من الحكماء فيؤكد أن الفلسفة صنفان: صنف يحصل به معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها وهي الفلسفة العملية والمدنية وصنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها وهذه نظرية والفلسفة المدنية تنقسم إلى فلسفة أو صناعة خلقية وفلسفة سياسية (ص 80).

وقد نقل ابن نباتة المصري في كتاب «سرح العيون» وهو شرح رسالة ابن زبدون (المطبعة الأميرية سنة 1278 ص 125) أن الكندي فيلسوف العرب قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: العلم الرياضي وهو أوسطها في الطبع وعلم الطبيعيات وهو أسفلها وعلم الربوبية وهو أعلاها وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة: علم ما يقع عليه الحس وهو ذات الهيولى كالطبيعيات وعلم ما ليس بذات هيولى وهو علم الربوبية أو يتصل بالهيولى وإن كان له انفراد بذاته كالرياضيات (العدد والهندسة والتنجيم والتأليف أي الموسيقى).

وورد في رسائل اخوان الصفا (ج 1 ص 23 المطبعة العربية بمصر سنة 1928) أن العلوم الفلسفية أنواع: أولها الرياضيات والثاني المنطقيات والثالث

الطبيعات والرابع العلوم الإلهية وليس المنطق سوى أداة حتى عند الاخوان الذين حرروا في رسائلهم فصلاً بعنوان «المنطق أداة الفيلسوف».

وقال الشهرستاني في «الملل والنحل»: انقسمت الحكمة قسمين: علمي وعملي.. فالقسم العملي هو علم الخير والقسم العلمي هو علم الحق (على هامش الفصل لابن حزم طبع القاهرة ج 2 ص 156) وكأني بأبن الخطيب قد استقى ما كتبه عن علمي الحق والخير من الشهرستاني أما تحذير ابن الخطيب من تعاطي العلوم الفلسفية فليس يبدع فقد صدر هذا التحذير من علماء ومفكرين كثيرين فكتب ابن خلدون تلميذ ابن الخطيب في آخر «فصل ابطال الفلسفة وفساد منتحلها» ما يلي: «فليكن الناظر فيها (أي العلوم الفلسفية) متحرزاً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يتكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها» (ص 514).

ورأى ابن خلدون أعدل من رأى شيخه لأنه لا يرفض تعاطي الفلسفة بالمرة وإنما ينصح بعدم ممارستها قبل الكرع من العلوم الشرعية وهذا أمر معقول لما عسى أن يتركه الشذوذ والانحرافات الفلسفية من أثر سيء في العقول التي لم تهذبها الشريعة.

وقريب من رأي ابن الخطيب رأي سلفه أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة 643 هـ الذي قال في فتاواه: «الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الخيرة والضلال ومثار الزينج والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته في محاسن الشريعة المظهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ومن تلبس بها تعليلًا وتعليلًا قارنه الخذلان والخرمان واستحوذ عليه الشيطان» غير انه يخالف نظرية ابن الخطيب في المنطق حيث يقول: «وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقد قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية».

وكتب جمال الدين أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي المتوفى سنة

383 هـ في كتابه «مفيد العلوم ومبيد الهموم» مايلي: «الباب الثالث في الرد على الفلاسفة وهم قوم من اليونانيين تحذلقوا في المعقولات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط وتحيروا في الإلهيات وبنوا مقالاتهم على التشبيهي المحض والدعاوى الصرفة (ص 61 المطبعة الشرقية سنة 1328 هـ).

وحمل ابن قيم الجوزية المتوفى سنة 751 هـ في كتابه «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» (ص 172 القاهرة) على علم المنطق فقال:

واعجبا لمنطق اليونان
كم فيه من افك ومن بهتان
غبط لجيد الأذهان
ومفسد لفطرة الإنسان
مضطرب الأصول والمعاني
على شفا هار بناء الباني

وجاء من بعد ابن الخطيب أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده المتوفى سنة 962 هـ فقال في كتاب «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» ما نصه: «إياك أن تظن من كلامنا هذا أو تعتقد كل ما أطلق عليه اسم العلم حتى الحكمة الموهبة التي اخترعها الفارابي وابن سينا ونقحه نصير الدين الطوسي ممدوحاً. هيهات هيهات! إن كل ما خالف الشرع فهو مذموم سيما طائفة سمو أنفسهم حكماء الإسلام عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة. . (ج 1 ص 26).

وقد كتب الإمام أبو بكر ابن العربي المعافري في تعريف الحكمة ما نصه:

«وليس للحكمة معنى إلا العلم ولا للعلم معنى إلا العقل إلا أن في الحكمة إشارة إلى ثمرة العلم وفائدته ولفظ العلم مجرد عن دلالة على غير ذاته وثمره العلم العمل بموجبه والتصرف بحكمه والجري بمقتضاه في جميع الأقوال والأفعال (العواصم والفواصم ج 1 ص 205 المطبعة الجزائرية).

ذلك رأي بعض علماء الدين في الفلسفة أتينا به لدعم نظرية ابن الخطيب وهناك علماء آخرون جمعوا بين الإمامة في الفلسفة والإمامة في

الشريعة كابن رشد وابن حزم يجب أن نعرف رأيهما في القضية فقد قال ابن رشد المتوفى سنة 590 هـ في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» (ص 28 طبعة القاهرة): «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمى العلم العملي». وغير خاف أن ابن رشد إنما يشير في كلامه إلى قسمي الحكمة النظري والعملي.

أما ابن حزم المتوفى سنة 456 هـ فقد قال في كتابه «الملل والنحل» ما نصه: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة (ج 1 ص 94 طبعة القاهرة) ولكنه يقول في كتاب «مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض»: «.. فأفضل العلوم ما أدى إلى الخلاص في دار الخلود ووصل إلى الفوز في محلة البقاء» وقد رتب ابن حزم مراحل دراسة هذه العلوم حيث يجب البدء من خمس سنين بتعلم الخط وتأليف الكلمات من الحروف.. ثم «ينتقل (أي الطفل) إلى علم النحو وعلم اللغة معاً.. ولا بأس برواية شعر الحكم والخير ثم ينتقل إلى علم العدد وطرف من المساحة.. وأما الاشتغال بأحكام النجوم فلا معنى له.. ثم يأخذ في النظر في حدود المنطق.. وفي خلال ابتدائه بالنظر في العلوم فلا يكون منه إغفال لمطالعة أخبار الأمم السالفة والخالفة وقراءة التواريخ القديمة والحديثة.. فمحدث له فيها بذلك زهد وقلة رغبة وليشرف على اغترار الملوك بها (أي الدنيا) وعظيم الحسرات النازلة بهم وبمخلفيهم.. وليقف على حمد المتقين للأخبار وللفضائل فيرغب فيها ويسمع ذمهم للردائل فيكرهها.. ويرى أخبار العلماء والصالحين ليحرص على مثل حالهم.. ويبادر

به قبل انقضاء أيام سفره فإنها قليلة جداً فلا شيء أؤكد عليه من هذا الآن ما عدا ذلك من بؤس ونعيم ولذة ومال ورياسة وفقر وخول ونكد فمقتض كله في أسرع وقت» إلى أن قال: «متى اشتغل مغفل للحقيقة عن علم الشريعة بعلم غيره فقد أساء النظر وظلم نفسه إذ أثر الأدنى والأقل منفعة على الأعلى والأعظم منفعة.. ويجب الاستكثار من الكتب فلن يخلو كتاب من زيادة علم.. ثم يعتمد العلم الذي يسبق فيه بطبعه ويقبله بحيلته فيستكثر منه ما أمكنه».

فابن حزم لا يقل - رغم انتصاره للفلسفة - حماسة في انتصاره للشريعة من خلفه ابن الخطيب وهنا يجب أن نفتح قوسين لبيان وجوه الشبه بين هذين الرجلين اللذين لا شك عندنا في أن أحدهما قد استمد من الآخر فابن حزم الذي نعتبه من مصادر ابن الخطيب كان كأديب غرناطة وفيلسوفها متحفظاً متشككاً في غير عناد ولا جحود مخلصاً في محبة وصداقته يترفع عن مواجهة الشر بالشر سريع الغضب أسود المزاج محباً للشهرة كثير الزهو كريماً عفيفاً معتقداً في غير ضعف فكري ينزع إلى العقل ويتوسط بين الاعتقاد والاعتزال وقد انعزل كليهما عن السياسة بعد أن خاضا غمارها زمناً ونشبت عداوة بين كل منهما وبين ملوك عصره وألف كلاهما في التاريخ والأخلاق ونقد الحياة الاجتماعية وصودرت كتبهما وحاولا الدفاع عن نفسيهما في احتجاج صاحب كما أبديا من الاستياء شديده لعدم إدراك مواطنيهما لسمو مكانتهما العلمية ونزاهتهما وسنتيهما ونزداد يقيناً بأن ابن الخطيب كان نسخة من سلفه إذا قارنا بين بعض كتبهما ورسائلهما فلابن حزم رسالة في السماع نقل عنها الشيخ مرتضى في الجزء السادس من شرح الأحياء (ص 547) كما لابن الخطيب رسالة في فن الموسيقى وقد أفاض كلاهما في ذكر مآثر الأندلس مسقط رأسيهما وفضل رجالها وكتب الأول في الحب رسالة أسماها: «طوق الحمامة في الإلفة والآلاف» كما كتب الثاني رسالة سماها: «روضة التعريف بالحب الشريف» وفي الرسالتين تعريف لعلم الحب وعوارضه وأسبابه وأوصافه وأنواعه والقواطع والفواصل وقد ظهرا في هاتين الرسالتين بمظهرين إثنين: مظهر العالم الأخلاقي الذي يجتهد في رسم صور قائمة عن الرذيلة وصور جذابة عن

الفضيلة والخير ومظهر العارف الخير في علم النفس وتحليل نزعاتها وخلجاتها وأسرارها ولعل ذلك الوصف الذي كتبه «حوزي» في تاريخه (ج 3 ص 338 — 344) عن ابن حزم ينطبق أيضاً على ابن الخطيب فقد قال: «إن وصف ابن حزم لحبه في ترجمته لنفسه يكشف لنا في نفسانية هذا البطل عن إحساس رقيق خالٍ من النزعات الجسمانية إلى حد أنه يمكننا أن نعتبره أنموذجاً استثنائياً للحب الروحاني العفيف على غرار علماء النفس الألمان الذين ينزعون في حبهم منزعاً أفلاطونياً» وقد كتبنا علاوة على ذلك في الإمامة والسياسة والرد على الزنادقة (كتاب اليقين في النقض على الملحدين لابن حزم والرد على أهل الإباحة وحمل الجمهور على السنن المشهور لابن الخطيب) والأصول (المحل لابن حزم ورجز ابن الخطيب في أصول الفقه) وماذا عساي أن أزيد في تحليل مجالي الشبه ونقط التجانس بين هذين الرجلين اللذين كان كلاهما دائرة معارف مع مهارة في الجدل وحدة لسان صارت مضرب الأمثال؟! لقد تجملت في رسائلهما البليغة نصاعة المنطق وقوة البرهان ومتانة الإيقان في تناسق جلي مع مقتضيات العقل ولوازم الاستدلال المنطقي! ألم ينتقد ابتداء المعتزلة والمارقين من الدين أو الموغلين في الرجعية التقليدية العمياء؟ وبالجملعة فقد كان كلا الرجلين نسيج وحده في عصره وامام القلم والعقل في عصره وآية في الإبداع والعبقرية والنبوغ!!.

ابن الخطيب والمذاهب الفلسفية والصوفية

لقد حلل ابن الخطيب في كتابه «الروضة» مذاهب الفلاسفة القدماء في لهجة تنم عن بعض الرضى عن هؤلاء وإن كان قد عد الفلسفة فيما سبق من الفنون الذميمة، فقد قال:

«فالفلسفة الحكمة والفيلسوف محبها.. ومن الفلاسفة الأساطين فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وبقرات وديموقريطس وسائر المشهورين من الرواقيين والمثائين.. وهرمس الأكبر وأقليدس وهرقل الحكيم.. وأرسططاليس وهو الحكيم المطلق المبدع الكبير المعروف الحق أمام المثائين

وواضع المنطق والذي فلاسفة الإسلام على رأيه أكبر المتقدمين في آرائهم والمتأخرين وتلميذه الاسكندر الرومي .. وجالينوس كلهم فاضل مولى وجهه شطر الإله متزلف إلى رب مرتاض وعاشق بين موحد وموسط ..» .

ثم تحدث ابن الخطيب عن الفلسفة الهندية والنصرانية فقال: «ومن الهنود الذي وضع لهم الحكمة المصلحية.. البرهمن والصولية الزهاد والعباد ورجال الرماد وأصحاب الفطرة وهم يهجرون اللذات الطبيعية جملة ويكثرون الجوع والرياضة عشاق فيها ولوا وجوههم شطره.. فمن يراه في كل الحيوان أو في النبات.. والمهالكية والدهمكية والجهلكية والزرادشتية والصائمية المانوية والمزدكية.. وأصحاب يزدان وهم قائلون بالأصلين.. ومن النصارى القائلين باجتماع اللاهوتية والناسوتية الثلاث: الوجود والعلم والحياة وإن الله واحد بالجواهر وثلاثة بالأقنومية ويكتونها بالعلم والابن وروح القدس وهم الملكانية واليعقوبية واليعقوبية وهم القائلون بأهلية المسيح وإن الله ليس الناسوت ليأشر هداية الخلق شفقة عليهم.. واتباع هذا الإله كلهم عشاق..» .

ثم تحدث عن الطوائف الضالة في الإسلام وعن أهل الاعتزال فقال:

والحب حركهم لكل جدال والحب أقحمهم على الأهوال
والحب قاطع بينهم وأصلهم عن نيل ما راموه كل ضلال
والحب أنشأ فيهم عصبية بالقييل أضرم نارها والقال

«ومن الشيعة القائلين بإمامة علي.. والخوارج . يبتغون إليه (أي الحق) الوسيلة قوم بالطاعة وقوم بالمعصية وما منهم إلا مدع في المحبة متهالك حريص على السعادة بزعمه ممن قصد الحق فأخطأه وأراد الصواب فضل عنه» .

وهذا شبيه بما قاله ابن خلدون عن الفلاسفة في فصل ابطال الفلسفة:
«وأما قولهم إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود» إلى أن قال: «وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهذيب

نفسه وإصلاحها بملازمة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها لأن الرذائل عاتقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية والوانها وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية فهذا التهذيب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط الذي هو على مقياس وقوانين وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا يحيط به مدارك المدركين» ثم أكد ابن خلدون أن زعيمهم أبا علي ابن سينا تنبه لذلك في كتابه «المبدأ والمعاد» حيث ذكر أن المعاد الجسماني لا يمكن إدراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحق: المحمدية (ص 517 المطبعة الأميرية 1320).

والفارابي كذلك تنبه في كلامه على الإنسان الكامل وفائدة الدين إلى «أن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأنه إلا يدركه بعقله وما يضور عقله عنه والا فلا معنى للوحي ولا فائدة.. فلذلك ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه ثم ليس هذا فقط بل وتستنكره عقولنا أيضاً.. فإن الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية فإن منزلته عند ذوي العقول الإلهية منزلة الصبي والحدث والغمر عند الإنسان الكامل».

ثم قال ابن الخطيب: «واشتهر بالحكمة بعد في الملة الإسلامية جماعة في الشرق والأندلس» ثم ذكر منهم جماعة وصفها بأنها حبة عاشقة مستهلكة».

وكأن ابن الخطيب لم يجد المجال واسعاً للاستيفاء فوعد بالعود إلى ذلك قائلاً: «والحق الذي نعول عليه ونصل إلى المهيح القريب إليه نفرد له رسالة نعهد عندها عهداً يقتضي اختصاصها ويعين أشخاصها.. وفي تلك النقاية نودع إن شاء الله ما ألهمنا الحق إياه من الحق الذي لا جمجمة فيه».

ولعل ابن الخطيب الذي اضطرت الظروف والوضعية الخاصة التي كانت له في المملكة الأندلسية وكونه ألف هذا الكتاب للأمير أبي محمد بن أبي

الحجاج- إلى هذه الجمجمة لم يجد متسعاً للتصريح بآرائه فوعد بأن يستوفي الكلام في رسالة خاصة ولكن لعل الزمان لم يسعفه بذلك لأنه لم يكتب في الفلسفة بحثاً بعد «الروضة» وكيفية كان الأمر فالظاهر أن لابن الخطيب آراء جريئة لم يجد الشجاعة الكافية لبثها.

ثم حلل ابن الخطيب بعد ذلك في أسلوب موضوعي لا نكاد نبتين من خلاله موقف الرجل الصريح إزاء الفلسفة القديمة - نظريات الحكماء الإلهيين وكأني بالرجل يستعظم جرأة بعض الآراء في هؤلاء الحكماء فيدعمها بقولوا ويقولون احترازاً من أن تنسب إليه وقد لخص في بضع ورقات أهم نظريات الإلهيين في العلة الأولى وسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وواجب الوجود والنور والعقول والنفوس والهيوولي والجسم المطلق أي الفلك والأرواح العلوية والأجسام العنصرية والموجودات الكلية والجزئية وتدرجها في الكون ومعارج النفس وسعادتها وسبل تحقيق هذه السعادة واستتج في الأخير أن سقراط ومعلم الخير أفلاطون «وامام المشائين أرسطو» كلهم «محبون مشتاقون إلى نور السماوات والأرض وأن سعادتهم من محبته» ولم يزد على ذلك شيئاً!

ثم تخلص إلى «رأي أهل الأنوار» الذين «يدعون أنه لا ينتظم أمرهم في هذه القواعد الإشراقية دون سوانح نورية» فحلل مذهبهم في حقيقة النور والوجود والجواهر الظلمانية والبرزخ وهو الجسم ونظرية انتظام الوجود من المحبة والقهر ويحاول ابن الخطيب شرح بعض العبارات الغامضة كذكره بأن «النور الاصفهندي» عند الإشراقيين هو النفس على ما يظن ثم ختم هذا التحليل بقوله: «وثبت عندهم كما يفهم ذلك من السياق أن لا فعل ولا انفعال ولا حركة ولا لذة إلا عن النور. . فهؤلاء عشاق الأنوار وملتمسون السعادة من تلقائها لقربها من نور الله».

ثم عرج ابن الخطيب على رأي الحكماء الإسلاميين أمثال الرئيس أبي علي ابن سينا وأبي نصر الفارابي وأبي الوليد ابن رشد. وابن الطفيل وأبي بكر ابن الصائغ «إلى ما لا يحصى» فحلل نظريتهم في الوجود الممكن والواجب وحقيقة الإنسان المؤلفة من الروح والنفس والجسم وماهية الأجسام الأثرية

والجسم الكلي والنفس الكلية والعقل الأول أو العقل الكلي المفيض على النفس المفيضة على الجسم وهذا العقل هو المعبر عنه بالقلم والنفس الكلية هي المعبر عنها باللوح - ثم القوى النفسية والمقامات الروحية من فناء ونظر وسلوك وعرفان! .

وختم لسان الدين سلسلة تحليلاته بفذلكرة عن آراء بعض الصوفية كابن الفارض والفرغاني ومحيى الدين الحاتمي وابن سودكين الدمشقي وأبي بكر ابن العريف وأبي الحكم بن برجان وأبي الحسن بن قسي فكتب ما نصه : . . . قالوا ما معناه إن الحق لم يدرك من كنهه إلا الآنية والوحدة وإن تلك الوحدة الأزلية المحيطة نشأت عنها الأحدية والواحدية وكانت جامعاً وبرزخاً بينها كما كانت المحبة جامعاً بين المحبة والمحبوبة والكل عين واحدة وهي عين ذات الحق وتلك الوحدة المرسلّة تسمى من حيث سقوط الاعتبارات غير المتناهية واحداً ومتعلّقها ظهور الذات وكان الواحد للأحدية بمنزلة المظهر المتجلي أو المادة للصورة والواحدية تصحح إليها الإضافات وإلحاق الاعتبارات ولا يصح شيء من ذلك إلا للأحدية وضماً لا حقيقة حتى لزم بعضهم أن الواحد الأحد اسم مركب وألغيت الاعتبارات والآثار التابعة للواحدية بمنزلة أجناس عالية هي مسمى ألفاظ تدل على حقيقة أسماء الذات . . . إلى أن قال : وفتجل الذات الأقدس على نفسه . . فظهر لنفسه في نفسه وتضمن هذا التجلي من حيث الحديث والأخبار المذكور كمالاً مضافاً إليه وإحساساً بذلك الكمال كان أصل الحياة والعلم والقدرة والإرادة وحكم تحقيق تفصيل الكمال تحقيقه الوجود بإفاضة الإيجاد على كل حقيقة وبرزخية التعيين الأول بحقيقة العدل والاقساط في القوابل كلها والكل غير واحد في التعيين الأول وأول مراتب العلم الذي هو عين الذات المعبر عنه بحقيقة الحقائق الكلية وسريانه في كل اعتبار ففي الإلهية إلهياً وفي الكونية كونياً والكل مظهره . ثم تحدث ابن الخطيب عن الحضرة العمائية والكون الهبائي وعلق في الأخير عن تأولات أصحاب الوحدة فقال : « وكتابتنا غير موضوع للمشاهدة وهم مجنون مستهلكون ومن مقدمات أهل العلم أن الحديث إذا كان له ظاهر وباطن وللباطن تأويل ما فالأصل الوقوف مع الحقيقة وهو الظاهر ولا يعدل إلى المجاز وهو الباطن

في القضية إلا بعد انعقاد الاجماع على عدم إرادة الحقيقة منه فيها يذهبون إلى تأويله من الحديث الصحيح..».

ويصف ابن الخطيب جميع الفلاسفة والصوفية والمعتزلة والطوائف الأخرى بأنهم محبون عاشقون ولعله تأثر بنظرية القائلين بأن الوجود كله عشق كجلال الدين الرومي الذي يقول في ديوانه شمس تبريز: «كن ثملاً بالعشق فإن الوجود كله عشق!..».

وهنا تطرق ابن الخطيب إلى الكلام على أهل الوحدة المطلقة من المتوغلين كابن سبعين والششتري الذين يقولون بأن الزمان والمكان والغيبة والظهور والألم واللذة والوجود وإنما هي أوهام راجعة إلى أخبار الضمير وليس في الخارج شيء فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العلم بأسره وما فيه واحداً وذلك الواحد هو الحق وإنما الحق مؤلف من طرفي حق وباطل فإذا أسقط الباطل وهو اللازم بالأوهام لم يبق إلا الحق.. والتعبد عبارة عندهم عن التزام الأوهام الواقع بها التعدد وأن التعدد باطل.. وقالوا.. والعالم لا يصح أن يقال فيه قديم ولا محدث إذ ذلك مبني على الزمان والزمان وهم إذ هو مقدار الحركة والحركة وهم وما تم إلا خبر مجرد لا شيء منه في الخارج.. وبعد كلام طويل حمل فيه على هذه الطائفة أورد نونية الششتري التي يقول فيها:

ولم تلف هذا الكون إلا تروهاً	وليس بشيء ثابت هكذا الفينا
فرفض السوى فرض علينا لأننا	بملة نحو الشك والشرك قد دنا
ولكنه كيف السبيل لرفضه	ورافضه المرفوض نحو وما كنا
تبدت لك الأوهام لما تداخلت	عليك ونور العقل أورتك السجنا
أمامك هول فاستمع لوصيتي	عقال من العقل الذي منه قد تبنا
فنحن كدود القز محصرنا الذي	صنعنا بدفع الحصر سجنا له منا

وقد عثرنا في مخطوط لابن خلدون اسمه «شفاء السائل في جملة مسائل» على الفصل نفسه بما فيه من تقاسيم وآراء وإذا استثنينا بعض التقديم والتأخير أمكننا أن نقول بأن الفصلين لا يختلفان وإنما لا يكونان في الواقع إلا فصلاً

واحداً نقله ابن خلدون عن ابن الخطيب أو العكس نقلاً حرفياً إلا أن ابن الخطيب يخلل ذلك بأشياء لا توجد في المخطوط الخلدوني ويظهر أن مجموع أجزاء فصل «الروضة» متماسك، فهل اقتضب ابن خلدون هذا الفصل المتع في «شفاء السائل» نقلاً عن ابن الخطيب؟ لا يمكننا أن نبت في المسألة بتأ فاصلاً وإن ضيق نطاق بحثنا لا يسمح بهذا الاستطراد الذي يستلزم تحقيق مناطه استقراء بعض النصوص والموازنة بينها.

وقد عقد ابن الخطيب آخر بحثه عن الفلاسفة والمتصوفة فصلاً في «الصوفية وهم سادة المسلمين» وسرد في طليعته أسماء أئمة الصوفية الذين نجدهم في الرسالة القشيرية التي نقل عنها صراحة قائلاً: «فذكر هؤلاء بركة مضمونة ونحن نجتزي من ذكر سيرهم وأخبارهم بكتاب الرسالة القشيرية» ثم تحدث عما يسميه بالمريدين والعباد والسالكين والذاكرين والمحققين وتكلم بعد ذلك على الشاذلية التي كانت أشهر الطرق في الأندلس والمشرق في عصره فبين بعض خصائصها وهنا لخص نظريته في جميع هاته الفرق والطوائف فقال: «ما كل طريق توصل ولا كل تجارة على الربح تحصل ومن العشاق مطرود ومهجور وموصول وموعود ومغبوط ومحسود ومحروم ومخلود والكل دائرة مفروضة وهالة حول قمر الحق معروضة تعود الحظوظ من محيطها المحدود فالفيلسوف يروم التشبث بالعلة الأولى ويعني بها ذات الحق وأن يتحد بالثانية وهي مرآة وجه الحق والإشراقي يروم التجوهر بنور الأنوار.. والاتصال به بواسطة من الحق والحكيم أن يؤديه فكره إلى الحق ثم يفتي في الحق ثم يفتي بالحق والمشرع أن يمين في جنة الحق ويحصل على جوار الحق وينظر إلى وجه الحق وصاحب الوحدة المطلقة أن يكون المتفرق عين الحق». ويتبين من هذا أن ابن الخطيب يميز بين الفلسفة والحكمة ولعله يرى كابن رشد أن الحكماء هم الفلاسفة الإسلاميون وما عداهم فحكماء إن كانوا فلاسفة الهين!

وقد ابتدع ابن الخطيب طريقة طريقة في بيان بعض رأيه في هذه الطوائف فتخيل أن رقاعاً خرجت يوم القيامة وقد كتبت عليها عبارات ساقها ابن الخطيب كأنها من غيره فقد كتب عن أصحاب الوحدة واصفاً إياهم

بقوله: «ومنهم من لم يأخذه نعت ولا تعين له فوق ولا تحت ولا حد ولا مقت لو نطق لقال أنا المعلوم الموجود والشاهد المشهود إلا بعد المدين كما بعدت ثمود» وخاطب أمثال ابن قسي بقوله: «لم تعتمدوا من العقل دليلاً ولا تفهمتم في مجازات العقول قليلاً وهولتم بإصلاح غيركم تهوياً وادعيتهم الشهود ولم يجعل الله في الاحتجاج به إلا للأنبياء سبيلاً وبينتم الحقائق على قياس ونظر من غير عين للعقل والنقل ولا أثر.. وعسى أن تكونوا ممن أخطأ باجتهاده فائيب واستغفر فسمع لا تثريب فثمرتكم صحيحة والمقاصد من التبعة مريجة إذا كانت صريحة ولولا الافتيات لوضحت في ميدان السبق لكم الشيات لكن شأنكم الهذيان وقلبت منكم بضعفائكم من المتأخرين الأعيان كابن قسي وابن راطل وابن بركان».

وخاطب أصحاب الوحدة كابن سبعين بقوله: «ذهب بوجودكم العدم وابتلع حدوثكم القدم ورضيتم بالإشراف في الاستشراف والتوغل لزيـم الانحراف ومن جعل الحس وهما فقد كابد العيان ظلياً والعقل الذي عظمتم هو إله حكمكم وأداة علمكم والعوالم أوثق من أن تكون تمويه راقش والوجود المطلق أبسط من أن يصير أبا براقش..» وخاطب الصوفية بقوله: «أنتم الأحباب ولكم تفتح من الجنان الأبواب ركبتم ظهور الأعمال وركب غيركم ظهور الآمال وحزتم الأذيال ومن دونكم يحول عناكب الخيال فبدايتكم الأساس الوثيق الذي يبقى عليه التحقيق ونهايتكم إليها ينتهي الطريق وبها يحط فريق الله ونعم الفريق أولكم المقرب المدرب وأوسطكم المفرد المعرب وآخركم الولي المقرب حضرتم بذكر محبوبكم حتى غبتم فهنيئاً لكم طبتم حواس مسدودة وخيوط أفكار ممدودة ومشاهد مشهودة.. لو اشتمل العلم على عملكم لكان الكل من هملكم». إلى أن قال واصفاً مشهد القيامة: «قال المخبر فرأيت وجوه قوم قد تهللت ونواسيم المسرات نحوهم قد أقبلت ومن سواهم من خالص وزائف بين راجع وخائف وسمعت أن طائفة استدعيت بحث حفي وأدخلت من باب خفي فقبل لهم هم أصحاب الحزب المكتوم وأرباب المقام غير المعلوم جعلنا الله منهم برحمته».

وابن الخطيب من الذين يعتقدون الصوفية وأحوالهم ويرجون منهم النعمات والبركات وحسبك استجداؤه مخاطباً الوالي الكبير أبا العباس السبيحي حين زاره بمراكش وما شهد له به من تصرف حتى بعد مماته:

يا ولي الإله أنت جواد وقصدنا إلى حماك المنيع
راعنا الدهر بالخطوب فجئنا نرتجي من علاك حسن الصنيع
فمصدنا لك الأكف نرجى عودة العز تحت شمل منيع
قد جعلنا وسيلة تربك الزا كي وزلفى إلى العليم السميع
ثم قال: «يا ولي الله الذي جعل جاهه سبباً لقضاء الحاجات وتصريفه
باقياً بعد الممات وصدق نقل الحكايات ظهور الآيات...».

نظرية المعرفة

المعرفة في اللغة العلم إلا أن المعرفة تتعدى إلى الله بنفس لفظها بخلاف العلم وقد استمد ابن الخطيب بعض ما كتبه عن المعرفة من القشيري والخراز وبالأخص من ذي النون المصري وقد كان ذو النون من أوائل الصوفية الذين تكلموا عن المعرفة فهو يقسمها إلى معرفة توحيد وهي في مقدور كل المؤمنين ومعرفة الحجة والبرهان وهي معرفة علماء الدين والفلاسفة ومعرفة صفات الوجدانية وهي معرفة الأولياء «وحقيقة المعرفة حيرة» في نظره ولعل هذا لا يبعد كثيراً عما أكدته الخاتمي في الفصوص عندما قال بأن «الهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة فيعلم أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة والحركة حياة» (ص 200) وذو النون أول من وصف المراحل المختلفة التي تحتجزها الروح في سبيلها إلى الله والمعرفة في نظره تؤدي إلى الاتحاد بالله والحب الخالص المجرد من المصلحة الذاتية هو سبيل الصوفي إلى المعرفة والوصول إلى الله ومن نتائج المحبة عنده الأنس «والأنس بالله نور ساطع والأنس بالناس غم واقم» وقد سبق لنا أن بينا علوم العارف لدى الكلام على مراتب الكمال الثلاث وقد تساءل ابن الخطيب عن المعرفة واسبقيتها للحب فقال: «إن من قال المعرفة متقدمة على المحبة فلما أراد

المعرفة اللغوية التخاطبية.. ومن قال المحبة متقدمة على المعرفة عنى بالمعرفة المعرفة الثابتة وهي المقام المعروف بمعرفة الله الذي لم يحصل إلا بباعث محبته ولولا المحبة ما صح إذ المحبة هي الميل الأكيد للشيء أو الحركة إلى التماس الكمال لقربه فتكون المعرفة اللغوية سبب أول المحبة والمحبة وما قبلها سبباً للمعرفة الاصطلاحية⁽¹⁾.

وابن الخطيب يؤكد كذاي النون أن تفاوت الناس في المحبة راجع لتفاوتهم في معرفة الله .

وقد كتب لسان الدين فصولاً ممتعة في المعرفة حررها في أسلوب أدبي صوفي خلّاب حيث قال :

«المعرفة اختراق المراتب الحسية والنفوس الجنسية القدسية والبروز إلى فضاء الأزل إذا فني لم يكن وبقي لم يزل مع عمران المراتب ورؤية الجائز في الواجب.. المعرفة مقام يتألف من جمع مفروق وإقبال وشروق وسل عروق ورد مسروق حتى يذهب الكيف والأين ويتعين العين.. المعرفة مقام سامي المنعرج عاطر الأرج ينقل من السعة إلى الحرج ومن الشدة إلى الفرج.. المعرفة عين إن لم تبصر أجزاها أحسن الله عزائها وحقيقتها إن لم يجعل الفراغ أزاها كانت الغيرة جزاها فهي دائرة مركزها يجمع ومحيطها في التفريق يقطع ليستقبل الملك أجمع ويرى من يرى ويسمع من يسمع، المعرفة صعود ونزول ووقوف ووصول فلا الوصول عن البداية يقطع ولا البداية عن النهاية تمنع من له الأمر أجمع كل ما شاء يصنع حصل القصد واستقر فلم يبق مطمع...»⁽²⁾.

(1) الغزالي يقدم المعرفة على الحب ويجعل الحب نتيجة للمعرفة وقد سبق بهذه الفكرة سبينوزا (1632 — 1677) الذي كان يرى حيث يرى الله ونعوت كماله وحقائق أسمائه هي التي تجذب القلوب إلى عبته وطلب الوصول إليه لأن القلوب إنما تجب من تعرفه وتحافه وترجوه وتشتاق إليه وتلتذ بقربه وتطمئن إلى ذكره بحسب معرفتها بصفاته فإذا ضرب ضرب دونها حجاب معرفة الصفات والاقترار بها امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة ولمزوم لها إذ وجود الملزوم بدون لازمه والمشروط بدون شرطه ممنوع (المدارج ج 3 ص 224).

(2) إلى أن قال : «العارف هش بش بسام فيجل الصغير من تواضعه مثل ما يجل الكبير ويسيطر من

وقد فصل ابن الخطيب مراتب العارفين وهي ثلاث ثم أقسامهم وهي سبع زمر: (أهل التقليد وأهل النظر وأهل التنزيه وأهل التشبيه وأهل العجز وأهل الاتحاد وأهل التحقيق) ثم مدارج ارتقاء العارف وآخرها التشبه بالعالم الأقدس «وفي هذا الطور يعاين العارف كل الجمال ومعدن جزئه فيهيم به ويستعد لقبول الفيض من ذاته فيتوصل منه إلى الجمال المطلق فيتلاشى شهوده حتى يتعدم وجوده...».

نظرية الجمال

يقول ابن الخطيب: «الوجود كله ظلمة لولا نور الله الذي أشرق عليه ولا نور إلا نور الله... ونوره الأقدس هو سر الوجود والحياة والجمال والكمال... فكل ما وقعت عليه حواس الإدراك مما يفيدها (أي النفوس) جنسه أو يشير نفحتها جماله أو يبهرها نوره أو يسوقها حبه أو يروقها تناسبه وحكمته ليس إلا نور الله... والجمال على نوعين فالجمال المطلق لا يليق إلا بالله... وهو الجمال الإلهي الذي لا يعلل ولا يكيف ولا يمثل ولا يعرف كنهه... والجمال المقيد أيضاً نوعان جمال كلي وهو الجمال الإلهي الساري من ذلك الجمال المطلق فيما سوى الله من عقل ونفس وفلك وكوكب وطبيعة وجسم وهيولى وعنصر ومعدن ونبات وحيوان قد نال منه كل بقدر احتماله ولولا ذلك ما بقي وجوده ولا برزت حقيقته ولا قامت ذاته وهو سر الوجود كله وبه ظهر ومدده متصل... فلا يتجلى حق تجليه إلا لمن صار الحق سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وبالجملعة من صارت ذاته كلية أدرك الجمال الكلي أو جزئية أدرك الجمال الجزئي ومن أدرك هذا الجمال الكلي... وتوصل إليه لم يرَ للأشياء معنى إلا العدم وأن وجودها إنما هو ذلك النور...».

= الحامل مثل ما ييسط من النية... وكيف لا يمش وهو فرحان بالحق ويكل تيه فإنه يرى فيه الحق» وهذه العبارة الأخيرة مع الأولى من كلام ابن سينا فقد نسبها إليه الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه عن «محمد عبده» ثم قال ابن الخطيب: «العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن هيئة الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن صحبة الباخل وصفاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تحرفها زلة بشر ونساء للأحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق...».

وجمال جزئي وهو خفي وجلي فالخفي جمال في الشيء معقول عن الحواس ولا يدرك إلا بنور العقل الذي يناسبه ويرجع إلى المعنى الأول وهو أن يستتبع العقل ذلك الجمال الخفي حتى ينتهي به إلى أصله والجمال الجلي وهو الذي يتعلق بالجسوم لا على جهة الحلول فيها إنما هو إشراق وإنارة وهو مدرك الحواس التي لا تدرك شيئاً مع أشكال الجسوم وأوضاعها وما أدركته إنما هو الجمال ومظهره لا ذاته والنفس هي التي تجرده من العلائق بعد ذلك بصورة الشم والجسم أدركت النفس بسببه الجمال وهو الذي يسمى بالكمال. . فالجمال الخفي هو المعنى المجرد من الجمال اللائح على الأشكال الإنسانية ولا يدرك بالحواس. .»

وهذا هو ما أشار إليه ابن الفارض بقوله:

فالعين تهوى صورة الحسن التي روعي بها تصبو إلى معنى خفي
ومعنى وراء الحس فيك شهدت به دق عن إدراك عين بصيرتي
وابن الفارض يميز أيضاً بين نوعي الجمال: المطلق والمقيد حيث يقول:
وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلاً لسخراف زينة

نظرية المحبة

المحبة عند ابن الخطيب اسم جامع لأقسام الحب والعشق⁽¹⁾ والفرق بينهما أن المحب لا يخلو إما أن يستعمل المحبة أو تستعمله وكان له فيها تكسب واختيار سمي محباً اصطلاحياً وإن استعملته المحبة بحيث لا يكون له فيها اختيار ولا تكسب سمي عشقاً فالمحب مريد والعاشق مراد.

(1) عبد الواحد بن زيد المتوفى سنة 177 هـ. كان يؤثر لفظة العشق على لفظة المحبة في جانب الله لأنها في رأيه أثر من الآثار اليهودية والمسيحية (Lexique - Massig 174) وقيل العشق غير جائز في حق الله لأنه كما قال أبو علي الدقاق مجاوزة الحد في الحب والحق سبحانه لا يوصف بأنه جاوز الحد (الرسالة القشيرية ص 145) ولكن أبا الحسن النوري المتوفى سنة 295 هـ رأى أن العشق ليس أكثر من المحبة (massignon: recueils de textes inédits p. 51) ومع ذلك فإن مالك بن دينار المتوفى سنة 131 هـ لم يكن يستعمل لفظة الحب فيما يتعلق بالله ولكن يستعمل بدلها لفظة الشوق.

المحبة أصل الوجود^(١) والوجود كله مبدأ المحبة والبغضة وهما علنا الكون والفساد والبغضة تقابل المحبة مقابلة العدم كالنور والظلمة «إذ لا معنى للظلمة إلا عدم النور والعدم لا ذات له.. والحب معنى الوجود المقيّد.. والإنسان أحصى الجميع بالمحبة المؤدية إلى عبة الله تعالى التي في ضمنها السعادة والبقاء.

وقد قسم ابن الخطيب المحبة إلى عبة نوال وعبة مناسبة وهي التخلق بصفات المحبوب وعبة جمال وعبة ممازجة وذكر مراتب الحب وهي الهوى والصباة والعشق والتبتل والعلاقة والولوع والكلف والشغف والالفة والغرام والخلة والتتيم والوله والتدله والاصطلام والهيام والجواء واللوعة واللاعج والبلبال والتبال وقد عرف كل مرتبة على غرار ابن قيم الجوزية في «روضة المحبين» (ص 25) الذي ذكر علاوة على ابن الخطيب العلاقة والصورة والمقة والوجد والدنف والشجو والشوق والخلافة والتباريح والسدم والغمرات والوهل والشجن والاكنتاب والوصب والكمد واللذع والحرق والسهد والخنين والفتون والجنون واللمم والخيل والريسيس والداء المخامر والود والخلم والتعبدا ويرى ابن القيم كابن الخطيب «ان العالم العلوي والسفلي إنما وجد بالمحبة ولأجلها وأن حركات الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة كل متحرك إنما وجدت بسبب المحبة (روضة المحبين ص 63) وكذلك ابن عربي الخاتمي الذي يقول في «فصوص الحكم» «.. إن الحركة أبدأ إنما هي حبيبة.. الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب..» (ص 203).

والمحبة أنواع: عبة المحدث للمحدث والمحدث للقديم والقديم للقديم.. فمحة المحدث للقديم محة فرع لأصل وحين جزء لكل وعبة القديم للمحدث محة مؤثر لأثر وصانع لصنعه.. وعبة القديم للقديم تناؤه

(١) قال ابن الفارض يصف المحبة:

وقامت بها الأشياء ثم لحكمة بها احتجت عن كل من لا له فهم

على نفسه .. والنفس إنما تحب الملائم .. والمحجوب الأول عند كل شيء نفسه التي بها أحب ومن أجلها أحب.

والحبة أصل وعنصر وباب جامع لجميع المقامات الصوفية والأحوال الدوقية والمقامات مندرجة فيها.

والحبة ليست لا من قبيل ما يكتسب ولا من جنس ما يختار .. إلا أن الإنسان ربما تسبب فيها واكتسب عللها⁽¹⁾.

وقد صرح ابن الخطيب بأنه أحب في صباه وإن هذا الحب أداه إلى الحب الإلهي: «ولا آف من ذكر الهوى بعد أن خضت غماره واجتنت ثماره وأقمت مناسكه وجماره وما أبرء نفسي أن النفس لامارة فالهوى أول تميمة قلدتني الداية...»:

ألفت طريق الحب حتى إذا انتهى تعوضت حب الله عن حب غيره
وبدا له من بعدما اندمل الهوى برق تألق موهنا لمعانه

«وعن لي أن أذهب بهذا الحب المذهب المتأدي إلى البقاء الموصل إلى ذروة السعادة في معارج الارتقاء الذي غايته نعيم لا ينقضي أمدّه ولا ينفد مدده ولا يقصر وصله ولا يفارق الفرع أصله حب الله المبلغ إلى قربه المستلحي لرضاه...»:

وعذلت أهل العشق حتى ذقته فعجبت كيف يعيش من لا يعشق

بلاني (الحب) بالفرض الذي هو من القلوب سر أسرارها ومن أفنان الأذهان بمنزلة أزهارها ومن الموجودات وأطوارها قطب مدارها... وعسى الذي انطق شوقاً أن ينطق فوقاً والذي حرك سفلأ أن يحرك فوقاً والذي يسره مقالاً أن يكفيه حالاً ونحمد الله على الكلف بهذه الطريقة وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم..

(1) يرى ابن الفارض عدم الاكتساب حيث يقول:

فكنت ولاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة

الحب حياة النفوس الموات وعلة امتزاج المركبات وسبب ازدواج الحيوان والنبات.. ليس كالحب الذي دون فيه المدونون ولعبت بكرة أقباسه صوالج الجنون وقاد الهوى أهله بحبل الهون وسأقت فيه للمنون حين نظرت النفوس من سفلى الجننتين ورضيت الأثر عن العين وباعت الحق بالين ولم تحصل إلا على خفي حنين.. وارحمنا لعشاق الصور.. كلفوا بالمحاسن الزائفة الزائلة:

فارقني الرشيد وفارقتي لما تعشقت بشيء يموت

إنما الحب الحقيقي حب يصعدك ويرقيك ويخلدك ويبقيك ويطعمك ويسقيك ويخلصك إلى فئة السعادة ممن يشقيك ويجعل لك الكون روضاً ومشرب الحق حوضاً ويمنحك زهر المنى ويفنيك عن أهل الفقر والغنى ويخضع التيجان لنعلك ويجعل الكون متصرف فعلك ليس إلا الحب ثم الوصل والقرب ثم الشهود ثم البقاء بعدما اضمحل الوجود فشفيت الآلام وسقط الملام وذهبت الأضغاث والأحلام واختصر الكلام وعجت الرسوم وخفيت الأعلام ولبن الملك اليوم والسلام.

وكتب ابن الخطيب في المحبة فصلاً أشبه بالتي كتبها حول المعرفة: «المحبة بحر بعيد الشط وخط والفناء منتهى الخط.. المحبة مهوى بعيد ومجال وعد ووعد من خل يقل ثم خيال يولى... المحبة ظهر لا يركبه من يرى الموت فينكبه ولا يعلمه من يأتي إلى وادي الفناء فيسلوه.. كم قصمت المحبة من ظهر وكم صيرت من سر إلى جهر أولها العاقل المشهور وآخرها الطي المنشور ثم الموت والنشور.. المحبة أنس يستدرج ثم شوق يلجم ويسرج ثم فناء يزعج عن الوجود ويخرج.. المحبة كأس كم جردت من كأس وآس من شمع لم يجد من آس.. المحبة رقة ثم فكرة مسترقة ثم ذوق يطير به شوق ثم وجل لا يبقى معه طوق ثم لا تحت ولا فوق.. الهوى هوان وحمام له ألوان دمع ساجم ووجد هاجم وهيام لا يبرح ثم وراء ما لا يشرح.. الهوى طريق ولسلوكة فريق الزاد سر مكتوم ووفاء معلوم.. الحب حج ثانٍ لا يثني نفس المريد عنه ثانٍ طريقه التجريد وزاده الفكر وطوافه المعرفة وافاضته الفناء».

وقال ابن الخطيب في قصيدة مدح فيها النبي ﷺ :

سل ما لسلعى بنار الهجر تكويني وحبا في الحشى من قبل تكويني
ولعله أخذ فكرة قدم الحب من ابن الفارض الذي يقول :

وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشاتي
تقدم كل الكائنات حديثها قديماً ولا شكل هناك ولا رسم

وقال ابن الخطيب يصف اعتزاله الحب الجسماني بعدما اشتعلت
ناصيته :

أعار جناب اللهو صفحة معرض وعاف الهوى ورداً وإن عذب الطعم
وأضرب عن حظ الهوى عندما استوى وقد أجملت جمل وقد أنعمت نعم
لقد شقيت طوع الصباية أنفس جفا الرشد مثواها وبابها الحلم
وتهلك دون الشهد شأن ذهابه ومن دون ذاك الشهد لوتشعر السهم
علاقة وهم في الخيال تحكمت ويا شد ما يبني إذا استحكم الوهم
إذا لم يقدها بالغرام وجودها إلى عزم الوى بموجودها العدم
وقد عبر ابن الفارض عن هذا الفناء في المحبوب فقال :

فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانيا ولم تفن ما لا نجتلي فيك صورتني
فافى الهوى ما لم يكن ثم باقيا هنا من صفات بيننا فاضمحلت

ولا شك أن ابن الخطيب استقى مواد ما كتبه في الحب عن سلفه من
الصوفية المتقدمين كالجنيد المتوفى سنة 297 هـ الذي استعمل لفظة المحبة وقال
فيها كلاماً يعده صوفية وقته خير ما قيل في تحديدها وقد عني القرن الثالث
بمسألة المحبة حتى أن المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ وضع فيها فصلاً خاصاً
هو أشبه ما يكون برسالة ذكر فيه أن الحب منة إلهية أودع بذرتها في قلوب
محببه كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا
الاتحاد وكان ذو النون المصري المتوفى سنة 245 يستعمل لفظة الحب كما كان
أول من فصل مسألة المعرفة (Lexique Massignon p. 186) أما المدرسة
الخراسانية في القرن الثالث ففيها يحى بن معاذ الرازي المتوفى سنة 258 هـ

الذي استعمل لفظة الحب استعمالاً صريحاً ويقول عنه ماسينيون بأنه أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب.

وقد وصف الجنيد حال المحب في المحبة فقال: «عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه قائم باداء حقوقه ناظر إليه بقلبه أحرق قلبه أنوار هويته وصفا شربه من كأس وده وانكشف له الجبار من أستار غيبه فإن تكلم فبالله وإن نطق فمن الله وإن تحرك فبأمر الله وإن سكن فمع الله فهو بالله والله ومع الله».

وعرف الخلاج حقيقة المحبة فقال: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك» وقال أبو يعقوب السوسي: «لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة» (انظر الرسالة القشيرية ص 143 — 148) ويقسم عمر السهروردي الحب إلى عام وخاص فالعام هو امتثال الأمر وربما كان حباً من معدن العلم بالألاء والنعماء وهذا الحب من المقامات لأن لكسب العبد فيه مدخلاً والحب الخاص هو حب الذات الناشء عن مطالعة الروح وفيه السكرات وهو اصطناع من الله الكريم لعبده واصطفاء له وهو من الأحوال لأنه محض موهبة (العوارف على هامش الإحياء 1348 ج 4 ص 335) وقال ابن عربي في شرح ترجمان الأشواق (ص 40): «وما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به!» وقال في نفس الصفحة: «بأن محبي الصور الكونية يتعشقون الكون في حين أن محبي الذات العلية يتعشقون العين والشروط واللوازم والأسباب في كل من الحبين واحدة». أما رابعة العدوية فقد قال عنها الأستاذ ماسينيون إنها تركت في الإسلام أريجاً من الولاية لن يتبخر وإنما استعملت في غير تردد لفظة الحب في العشق الإلهي معتمدة على ما ورد في القرآن (Lexique 193) وهي التي تقول:

أحبك حبين حب الهوى وحباً لأنك أهل لذلك

وقد فسر الغزالي حب الهوى بقوله: «ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه وانعامه عليها بحفظ العاجلة (إحياء ج 4 ص 266). ولا يخفى ما كان لهذه الأقوال من أثر قوي فيما كتبه ابن الخطيب عن المحبة.

خاتمة

بهذا نختم بحثنا عن ابن الخطيب وهو بحث يقتضي استيفاء بعض مناحيه مجلدات لاستقراء مجموع ما انطوت عليه حياة هذا الرجل الفياضة بالنشاط والمثابرة وشواهد العبقرية والنبوغ ولكن ضيق الوقت وشساعة الموضوع اضطررنا إلى تشذيب كثير من الأطراف وتركيز الفكرة وحصر الوجهة في ناحية واحدة من نواحي حياة هذا الرجل المخصابة وتلك الناحية هي تحليل مؤلفات ابن الخطيب واستجلاء مراحل حياته وبعض أنظاره وآرائه في الفلسفة والأخلاق من خلال هذه المصنفات!.

... وهي باكورة نعتبرها إسهاماً متواضعاً في أداء بعض الواجب الذي يطوق الأمة العربية جمعاء وبالأخص منها المغربية لما لهذا الرجل على لغة الضاد من إبداع وحقوق...!

... وعسى أن نكون قد وفقنا في ذلك وأن تعقب دراستنا المقتضبة دراسات أوسع وأوفى!

والحمد لله رب العالمين!!

فاتح ذي الحجة 1367

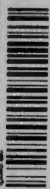
فهرس

5	المقدمة
17	الفصل الأول: الفلسفة والأخلاق
27	الفصل الثاني: مصادر ابن الخطيب
29	الفصل الثالث: أسلوب ابن الخطيب
32	الفصل الرابع: مدى تأثير عصر ابن الخطيب في حياته
37	الفصل الخامس: الأخلاق (تمهيد)
47	الفصل السادس: أصول الأخلاق
52	الفصل السابع: درجات الأخلاق
56	الفصل الثامن: الإرادة
61	الفصل التاسع: الوسائل والغايات
63	الفصل العاشر: المعرفة والحب أساسا الفضيلة
70	الفصل الحادي عشر: حب الوطن
73	الفصل الثاني عشر: القوى النفسية والحب
74	الفصل الثالث عشر: المناسبة والكمال في الأخلاق
77	الفصل الرابع عشر: العلوم والفنون في خدمة علم الأخلاق
87	الفصل الخامس عشر: الحقوق والواجبات
101	الفصل السادس عشر: فضائل الأعمال والأحوال
120	الفصل السابع عشر: الرذائل
131	الفصل الثامن عشر: الدنيا رأس كل بلية
140	الفصل التاسع عشر: المعري وابن الخطيب
144	الفصل العشرون: الأصول الخبيثة في الإنسان
152	الفصل الحادي والعشرين: ابن الخطيب الفيلسوف
191	خاتمة

دار الغرب الإسلامي

شارع الصيراتي (المعماري) — الحمراء — بناية الأسود
تلفون: 340131 - 340132 — ه.ب. 113-5787 بيروت — لبنان

Bibliotheca Alexandrina



0411607

20 00 DRI / CASES 3



6 0 8 0 9 0 *